汉译世界学术名著丛书

# 哲学的改造

[美] 杜 威 著






汉译世界学术名著丛书

# 哲学的改造

〔美〕杜 威著

许崇清译



商务印书馆

1989年·北京

汉译世界学术名著丛书

哲学的改造

〔美〕杜 威著

许崇清 译

商 务 印 书 馆 出 版

（北京王府井大街36号）

新华书店总店北京发行所发行

北京第二新华印刷厂印刷

ISBN 7-100-00515-9/B·58

1933年4月初版 开本 850×1168 1/32

1958年5月重印第1版（修订本） 字数 95 千

1989 7月北京第4次印刷 印张 $3^{3}/_{4}$

印数 6,100 册 插页 4

定价：2.40 元

# 汉译世界学术名著丛书
# 出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年至1986年先后分四辑印行了名著二百种。今后在积累单本著作的基础上将陆续以名著版印行。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1987年2月

# 目　　次

# 第一章　哲学的在变化中的概念

人与下等动物不同，因为人保存着他的过去經驗。过去所經历的事还能再現于記忆，而現在所遇到的事，周圍都有許多与既往相类事件的思想。至于动物，所有經驗都是随起随灭的，各个新的动作或感受都是孤立的。惟独人类自有一个世界，其中所有事件都充滿着既往事件的許多反响、許多回忆，其中事事均能引动其他事物的回想。是以人类与山野間的兽类不同，他不仅生活在一个物的世界，而且生活在一个符号和象征的世界。一塊石，不只是人撞上去覺得硬的东西，而且是他的先人的一个紀念碑。一朵火，不独是个能燃燒而溫暖的东西，而且是家庭悠久生活的一个象征，游子久別归来所响往的欢乐、营养和庇护的永久的泉源的一个标帜。人与炎炎烈火相触，必致受伤，但在爐竈中他却不加畏避，反而向它崇拜，并且为它而战斗。举凡表識人性与兽性有别，文化与單純物性相异的这些事体，都是由于人有記性，保存着而且記录着他的經驗。

然而記忆的复現卻与实际不同。我們自然記得有趣的事物并且我們記得它也正因为它有趣。我們不是为过去而追念过去，却因为过去有所裨补于現在而怀想过去。是以記忆的本原与其說是知的、行的，毋宁說是情的。野蛮人想起昨日与野兽搏斗，不是为了要用科学的方法去研究动物的性質，也不是为了要筹画明天更好地作战，而是为了要再引动昨日的兴奋来排遣今日的寂寥。但記忆虽有战斗的兴奋，而無战斗的危險和憂惧。反复玩味它，卽多添点

与目前实际或过去均不相同的新意义給它。 記忆是代替的經驗，有实际經驗的情緒的价值，而無实际經驗的紧張、变动和麻煩。战胜的喜悅在祝胜的舞蹈里比在战胜当时还要强烈。当獵人在露营中圍着篝火，相与追述描摹行獵的情形时，行獵的自覚的、真正合乎人情的經驗才产生出来。在当时，注意为实际的情势和不安的紧張所牽制，到后来，各种情形才排成一段故事，融为一个有意义的整体。在实际經驗时，人只是一刹那一刹那地生存着，所竭力应付的卽于其刹那中所發生的事件。但当他在思想里檢閱既往的一切刹那时，一場戏剧便井井有条地形現出来。

人將他的过去經驗复現于眼前，为的是要对現在的空閑加点兴趣，以免寂寞，記忆的生活原就是一种幻想和想像的生活，而非精确的回忆的生活。充其量不过是一段故事，一場戏剧。只是那些于目前有情緒的价值，而对于目前那段故事，無論是在想像中自述，或对傾听者陈說，均有重大意义的事件，才被选取。那些不足以引起对于格斗的战慄，或于其成败無足輕重的，就被舍去。各种事件都安排到能够适合于那段故事的性質。古代的人，当他閑居無事，幷不实际从事于生存竞爭的时候，就是这样的生活在一个記忆的世界，卽一个暗示的世界。暗示异于回想，在于不問其正确与否。其正确与否是比較不重要的事。一朵云有时暗示一匹駱駝，有时暗示一个人的面孔。这些暗示，若非曾經見过实际的眞正的駱駝和面孔，就不会产生。但实际是否相似却沒有甚么关系。根本要点是在追蹤那旋生旋灭的駱駝或面孔的形迹时那种情緒的兴趣。

人类原始时代史的研究者記述許多动物故事、神話和祭典所起的巨大作用。有时竟从这个史的事实中造出一种神秘来，好像是表示原始人的心理与現代人的心理不同的样子。但我想这却不难說明。在农業和較高的工業技术尙未發展起来以前，除了为求食或

为免除敌害以謀安全的較为短期的劳苦外，空閑的期間是很長的。我們本着我們自己的習慣，往往以为人总是忙着有事做，就是沒有事做，至少也想着甚么事，或計划着甚么事。但那时的人只是在行獵、打魚或远征时才忙一陣。而当其是在醒着的时候，他的心就要有所寄托，不能因为他的身閑着，他的心也就眞正地空着。那么，除了关于野兽的經驗，以及在戏剧兴味的影响下使行獵所特有的种种事件成为更有条理和更生动的經驗以外，还有甚么想念会闖进他的心里呢？人旣在他的想像里將他的現实生活中有趣的部分戏剧化了，野兽本身必然也跟着戏剧化。

它們是登臺的正脚色，因此帶有人的特征。它們也有各种欲望、希望、恐惧，有爱情，有好惡，有胜敗。而且它們旣是維持社会生活所必需的主要分子，它們的活动和痛苦，在把过去生动地复活起来的想像中，自然就使它們成为人們的社会生活的眞正参与者。虽然它們被獵，它們畢竟是讓人將它們捉去的，也就成了人們的朋友和同盟者。它們的确是竭力效劳于它們所屬共同生活体的安宁幸福。于是便产生出不止是关于动物的活动和性情的許多故事傳說，而且还产生出以动物做祖先、英雄、种族的标帜和神鬼的許多仪节祭典。

我希望諸君不至以为我所講的离哲学的起源問題太远。因为我想哲学的历史的起源非这样地，或更加深远、更加詳細地考察下去，不能理解。我們要曉得通常人独居無偶时的通常意識不是知的考察、研究，或思辨的产物，而是欲望的产物。人本受动于希望、恐惧和爱憎。只在他服从一种違离人性的訓練，或从自然人的見地說，人为的訓練时，才不如此。我們的書籍，科学的、哲学的書籍，自然是受过优异的知識訓練和修养的人所著述。他們的思想已由習慣而自然合于理性，他們以事实限制想像，他們組織观念是

論理的，而非情緒的、戏剧的。即当他們游心于虛幻夢想的这样的时候，大概比我們通常所知道的还要多——他們也曉得他們在做什么。他們分开这些幻想，断不至將它們的結果和客观的經驗相混。我們好以己度人，并往往因为科学的、哲学的書籍是心中有了合理的、論理的和客观的習慣的人所著述，便以为同一合理性業已由他們賦与普通人，却不知合理性和非合理性在未經訓練的人性里是不相干的插話一样的东西。一般人并非受制于思想，而是受制于記忆，而記忆又非实际事实的記忆，而是联想、暗示、戏剧的想像。發于心中的暗示的价値的測定标准不是事实的一致，而是情趣的相投。它們能引动和增进情感而适合于戏剧的故事么？它們是否洽于人們当时的心情，而能表达該共同生活体的傳統的希望和憂患么？如果我們願意放寬一些来使用"夢"这个字，我們就竟直可以說，人除了有时实际去劳动和斗爭，都是生活于夢的世界，而非生活于事实的世界，这个夢的世界是以欲望为中心，而欲望的得失構成它的材料。

將古代人类的信仰、傳說看作世界的科学的說明的尝試，看作只是錯誤和荒謬的尝試，就是犯大錯誤。哲学所从而最后出現的素質，本与科学和說明都無关系。它是譬喻的、憂患和希望的象征，由想像和暗示所造成，并沒有理知所面临的客观事实的世界意义。它是詩，是戏剧，而不是科学。它超越科学的眞理和謬誤，事实的合理性和非合理性，是和詩一样的。

然而这个原始的素質，在它成为眞正的哲学以前，至少还要經过兩个阶段。一个是故事傳說和附随着它們的戏剧化凝固的阶段。起初，經驗的情緒化了的記录大多都是偶然的、暫时的。引动个人情緒的事件被抓住了，編作寓言，或演为啞戏。有些經驗因为是常常反复遇到的，便以为是和整个集体都有关系，于是一般化

了。个人所独建的冒險成为該种族的情緒生活的代表和模范。有些事件关系整个集体的悲欢、憂乐，于是受到特別重視。傳說的一种結構由是成立了。故事成为社会的遺产，啞戏的动作成为定規的仪节。这样構成的傳說再轉而为个人的想像和暗示所遵循的規范。想像的一个永久的結構形成了。了解生活的一个共同方式長成了，个人由教育导入这个方式去。个人的記忆不知不覺地或由一定的社会要求，而同化于集体的記忆或傳說，个人的想像融合于社会集体所特有的思想体系。詩歌有了一定的格律声韵。傳奇成为社会的規范。演串人情上一樁重要經驗的原始戏剧变为祭祀。先前是自由的那些暗示凝为种种敎义。

这样的敎义更由征服和政治的兼幷促成幷确立了其組織性和拘束力。当政权的領域扩大时，它就有一个明确的动机，来組織和統一那些曾是自由而浮动的种种信仰。除由交际的事实和互相理解的必要而發生的自然調节和同化外，还常常有政治的要求，引导統治者集中各种傳說和信仰，以扩張和巩固它的威势和权力。犹太、希臘、罗馬以及其他許多历史悠久的国家都記載着，为維持一个更广泛的社会統一和更广泛的政治权力，对于以前各种地方敎仪和敎义均曾不断加以改革。我在这里要和諸君一同假定：人类的更博大的天地开辟論和宇宙論，以及更宏远的道德的傳統，就是这样發生的。实际是否如此，我們不必过問，更不必說明。为了我們的目的，只須認定，賦与想像以一般的特性，賦与行为以一般的准則的敎义和敎仪的确定和組織是在社会影响下發現的，这样的統一是一切哲学構成所必需的先决条件，就已够了。

这个信仰的观念和原理的組織和一般化虽是哲学的一个必要的前提，仍不是哲学的唯一充分的产生者，还欠缺一个对理論体系和智性証明的动机。这个动机我們可以假設是由下列要求供給

的，即体現在傳統的法典中的道德准則和理想对逐漸長进的实际、积極的知識的調和的要求所供給。因为人断不能完全做暗示和想像的生物。繼續生存的要求必須要他們注意世界的現实的事实。环境对于观念的構成实际上所加的約束虽是很小——因为無論怎样荒謬的思想都有人相信——但全然置环境于不顧亦能立致灭亡，就在这种情况下环境要求观念有一定最低限度的正确性。有些东西可以充食品，这些东西在一定的地方可以寻获，水能淹人，火能燃燒，尖端能刺亦能割，重的东西若不支撑着就会下墜，晝夜的交替、寒暑的往来、晴雨的变动，都有一定的規律性，諸如此类的寻常事实就是原始人也要留意。其中有些是極明显而紧要的，几乎沒有运用想像的余地。孔德曾說过，一切自然的性質和力量虽都可拟作神，但向未見有一野蛮民族是奉重量为神的。保存和留傳人类观察所得关于自然事实及其因果关系的知識的一个常識的概括的体系逐漸成長起来。这些知識与工業技术和职業的关系尤为密切，因为这些活动的能否成功，完全系于材料和工作进程的观察是否正确。这些活动是連續的、規則的，只靠無常的魔术不能奏效。夸張的、想像的概念和現实的經驗比起来，前者自然就被淘汰。

水手比織工迷信更深，因为他的活动多为急变和不可逆料的突發事件所左右。然而水手縱使相信風是不可制馭的神意的表示，而对于風仍不能不熟習若干运使船、帆、櫓的純机械的原理。火可以看做超自然的龙，因为迅疾光怪而殘暴的火焰常令人联想到敏捷而危險的巨蟒。然而用火来烹調食物的主妇仍不能不观察通風，撥火和木化成灰种种机械的事实。金工就热的作用的条件和結果积累的精确知識則更多。在举行特别仪式的場合，他也許会保守着傳統的信念，但在平常日用則大抵摒絕这些观念。他日常用火的时候，只覚得这是因果的实际关系所支配的、千篇一律平淡

無味的一种动作。技术和职業愈發达、愈精細，实証的和檢驗过的知識愈扩充，所观察的事件則愈复杂，而其范圍也愈广。这种技术的知識产生科学所由發源的关于自然的常識。这种知識不但供給实际的事实，而且賦与运用材料和工具的技巧，如不泥守旧例，这种知識就能促进实驗的習尙的發展。

和共同生活体的道德的習慣、感情的好尙和慰借密切关联的架空的信念，久已与日益增長的实际知識幷行。在可能的場合它們交錯起来。在其他場合它們抵触不能相入，兩者便各自分离如处別室。彼此旣然隔絕，它們的抵触性無从發覚，也就沒有調和的必要。这兩种精神的产物，因为它們的所有者所屬社会的阶級有別，往往是截然分开的。宗敎的和富于詩意的信念，得到一定的社会的、政治的价値和功能，保持在和社会的支配者直接联系着的上層阶級手里。工人和工匠是平凡的实际知識的所有者，占着較低的社会地位。他們的这种知識为社会所輕蔑，因为社会藐視从事体力劳动的手工業者。如在希臘，虽有雅典人所修得的观察力的犀銳，推理力的超卓，以及思想的自由，但实驗法的一般的和系統的应用却迟迟無甚进步，就是基于这个事实，这是無疑义的。企業中的工匠既然在社会阶級上仅高奴隶一等，因此他們的这种知識和他們所用的方法当然也就沒有价値和权威了。

然而实际知識終于增長到那样多和那样广，以致与傳統的和架空的各种信念，不但在細目上，而且在精神和气質上，也發生了冲突。怎样冲突和为甚么冲突，这些瑣絮問題不必深究，在西方被称为哲学的那种学問的發源地希臘的所謂詭辯論者的运动中發生的就是这种事情，这是毫無疑义的。詭辯論者因柏拉圖和亞理斯多德得了一个永远不能擺脫的惡名，这樁事实已足証明这兩种信仰的爭辯在詭辯論者确是要务，而这个爭辯，对于宗敎信仰的傳統

体系和行为道德的訓典，又引起一个紊乱的結果。虽然苏格拉底明明是以誠意去謀兩方的調和，但因他处置这个問題是本于实际的方法，注重它的法則和标准，遂被指为侮慢神明，毒害青年，而被判处死刑。

苏格拉底的厄运和詭辯論者的惡名可用以暗示傳統的情緒化了的信念和平常的实际知識間所存的显著的对比。比較的目的則在于說明：所謂科学的优势在于后者，而社会的尊崇和权威的优势，以及与生活所由而得其奥义者相接近的优势，則在前者。在外形上，环境的特定而明确的知識只限于技术的和有限的范圍。它与工艺关系甚大，而工艺者的目的和价值究竟还是很小。工艺不过是末技，差不多可以說是一种賤業。誰会把造靴的技术和治国的技术等同起来？誰会把医生医治身体的技术和牧师医治灵魂的技术等同起来？柏拉圖在他的对話篇里常常这样描写这种对照。靴匠虽能判定靴的好坏，但穿靴是好是坏和甚么时候好穿靴，这些比較更重大的問題他却不能判定。医生虽善于診断健康，但是活着或死了是好是坏，他却不曉得。技术者关于一部分技术問題虽屬內行，但关于眞正重要的，如对于价值的道德問題，他却無法解决。所以技术者的知識本来就較低，要受一种启示人生極致和目的的較高的知識所支配，这样技术的和机械的知識才得安于其所。并且在柏拉圖的著作里，我們也看見他用着适度的戏剧的笔致，在一些特定人物的冲突中，將傳統和純知的新要求的斗爭描写得極其生动。保守論者对于用抽象的法則，用科学去敎授战术非常惊异。人不独要战斗，而且要为祖国而战斗。抽象的科学不能傳授爱和忠义，即从技术方面說，亦不能代替那些从忠于祖国的精神里体驗出来的种种战斗方法。

学習战术的途徑在于与已經学得防衛祖国的方法的人相处，

吸取他的理想和習惯，简言之，即实际熟悉希臘人对于战斗的傳統。比較敌国和本国的战术以寻出抽象的法则，即是投奔敌人的傳統和神，也即是开始背叛祖国。

这样生动获得的見解足令我們領悟到实証的見解与傳統的見解在接触时所引起的对立。后者不独在社会的習惯和节操里根深蒂固，而且包藏着人生所追求的各种道德目标和所遵守的各种道德規律。所以它和生活本身是一样地深奥，一样地广博，并且由于人們在实現其人性的社会生活的温然可亲的燦爛色采而悸动。反之，实証的知識只是关系物理的功用，而欠缺由祖先的牺牲和时人的欽仰而神聖化了的教規的热烈联想。由于其性質有限而且具体，因而枯燥無味。

惟具有更鋭敏、更活潑的精神的人，如柏拉圖本人，当时已不复能与那些保守的市民苟相附合而甘于因襲旧式的信念。实証的知識和批判的研究精神日形長进，旧式的信念遂日就崩潰。在确实、精細和可以証明这几点，新知識都有長处。傳統目的和范圍方面虽屬高尙，而其基础則甚薄弱。苏格拉底曾說过，不起疑惑的生活不是人所应有的生活，因为人是合理的存在者，是要疑惑的。从而人必須寻究事物的理由，断不能因習惯和政治的权威而只管承受。应該怎样办呢？發明一种研究和証明的方法，將傳統信念的本質放在一个不可动摇的基础上，發明一种思考和知識的方法，純化傳統而無損于其道德的和社会的价値，进一步更由純化而增强其势力和权威。簡單地講，就是使从来靠習惯維系下来的东西不复依靠过去的習惯，而以实在和宇宙的形而上学为基础，使它复兴。形而上学是代替習惯而为更高尙的道德的和社会的价値的泉源和保証——这就是柏拉圖和亞理斯多德所發展的欧洲的古典哲学的主題，这是一种在中世紀欧洲基督教哲学重行論述和更新的哲学。

如果我沒有弄錯，直至最近还支配着欧洲的系統的建設的哲学的任务和目的的全部傳統，都可說是由这种情势發生的。如果我所述哲学的起源出自調和两种絕异的精神的产物的尝試那一主要論点是正确的，那么，說明从来不屬于相反的和异端的范圍内的哲学的特質的关鍵，已在我們掌握中了。第一、哲学不是从公正不倚的源头發生，自始就定了它的任务。它有它所当完成的使命，并且事前已对这个使命發誓过。它必定要从受到胁逼的过去的傳統信念里摘出道德的核心来。这样做是非常好的；这种功夫是批判性的，并且是为了唯一的眞正的保守主义——即保存和不抛弃人类所已取得的价值的眞正的保守精神。但它还要事先以合乎过去的信念的精神去提取道德的本質。与想像和社会的权威結合得太密，实無法动摇。在与旣往的形式截然不同的形式里想念社会制度的内容是不可能的。哲学的任务是要在合理的基础上辯护所繼承的信念和傳統習慣的精神。

但这样产生的哲学，因为它的形式和方法太新，在一般雅典人都覚得它是过激，甚至視为危險。在刪除附贅和屏弃被一般市民視为与根本信念同是一物的諸因素这一意义里，它是过激。但隔着历史的远景并对照着后来在各种社会环境里發展出来的各种思想的形态来看，就可以明白究竟柏拉圖和亞理斯多德对于希臘的傳統和習慣的意义怎样深刻地考察过，所以他們的著述能和那些偉大的戏剧作家的著述一样至今仍是研究希臘人生活的中心理想和抱負的学者的好伴侶。沒有希臘宗教、希臘艺术和希臘的国民生活，他們的哲学是不能成立的，而那些哲学者所夸耀的那种科学的效果却是皮相的、不足輕重的东西。哲学的这个辯护的精神，当十二世紀中世紀基督教欲謀自己的系統的合理表現而利用古典哲学，尤其是亞理斯多德哲学，以詮証自己的义理时，更为显著。十

九世紀初期德国的主要哲学体系，在黑格尔假借唯理的唯心論的名义以辯护当日为科学和民众政治的新精神所威胁的学説和制度时亦有同样的特征。結局就是那偉大的体系也不能超脱党派的精神，而参杂着先入的信念。他們既然同时主張完全的知性独立和合理性，遂往往攙入一种不誠实的因素到哲学中去，而且在那些哲学的支持者方面这椿事情是出于無意的，其流毒尤甚。

从此就产生出哲学的第二个特質来。哲学旣以辯护因情趣的契合和社会的尊崇而被接受的事物为目的，自然就重視理由和証明。但因它所处理的材料本来就欠缺內在的合理性，便不能不靠論理的形式做掩飾。在处理事实問題可以运用更簡單、更粗略的論証方式，卽將事实作成問題而指証其論点——这是一切論証的根本方式。但当不能靠習慣和社会的权威使人信受，更不能靠經驗的証明論人，要想令人悅服地把教义奉为眞理时，除了扩張思索和証明的严肃的外观，沒有別的方法。于是，抽象的定义和超科学的議論从此出現，使許多人厭弃哲学，但对于其信奉者則仍为一种吸引力。

最坏的时候，是使哲学成为一种搬弄命辞的把戏、瑣細的論理和广博周詳的論証的徒具外表的各种形式的玩弄。最好的时候，也不过成为为体系而体系的一种爱著，以及对于正确性的一种自許。白特勒(Butler)大主教曾宣布过“盖然”是生活的指針，却絕少哲学者敢說哲学对于無論甚么东西，凡是盖然的，都可以滿足的。由傳統和欲望所形成的習慣曾自称有究竟性和不变性，也曾自称能規定行为的确定不移的法則。在历史上哲学也早巳自命能下同样的决定，后来这种腔調便常附在古典哲学里面。古典哲学力說他們比各种科学都更为科学——哲学是必需的，因为一切特殊科学都不能达到究極的完全的眞理。像威廉·詹姆士(William

James）那样，敢断定“哲学是一种視力”，哲学的主要功能是將人心从偏执和成見解脫出来并扩大他們对世界的見識的国教叛徒却極少。然而哲学大都是怀着更大野心的。如果率直地說，哲学不过只能提出假說，而且这些假說只有使人对于他的生活有更銳敏的感悟才有价値，这好像是連哲学本身也否認了。

第三、为欲望和想像所支配以及在集体的权威的影响下發展成权威的傳統的各种信念的体系是普遍的，概括的。它布滿在团体生活里面。它的压力是不息的，它的影响是無穷的。所以与它敌对的原理和反省的思惟当然也要求同样的普遍性和概括性。它从形而上学来看，是普遍而久远，正如傳統从社会来看一样。哲学旣要达到圓滿的体系和必然的正确性，又要达到这种普遍性，只有一个方法。

一切古典派哲学在兩个存在的世界中間划了一个固定的和根本的区别。一个相当于普通傳統的宗教的超自然的世界，而由形而上学描画成为至高終竟的实在的世界。因为集体生活的一切重要行为法則和眞理的根原与認許，是出自优异的不可究詰的宗教的信念，于是哲学的絕对無上的实在亦对于經驗的事实給以眞理的唯一的保障，对于适当的社会制度和个人行为給以唯一合理的指針。与这个須經哲学的系統的修練才能了悟的絕对的本体的实在相对峙的，是日常閱历的普通的、經驗的、相对实在的現象的世界。人間的实际事务和实用都与这个世界相关联。事实的实証的科学所指的世界也是这个不完全而日就灭亡的世界。

我想这就是影响关系哲学性質的古代概念最深的一个特質。哲学妄自以为論証超越的、絕对的或更深奥的、实在的存在和啓示这个究極的、至上的、实在的性質和特色为己任。所以它主張它有一个比实証的科学和日常实际經驗所用的更为高尚的認識的官

能，并主張这个官能独具优异的尊严和特殊的重要性。如果哲学是引导人到日常生活和特殊科学所启示的"实在"以外的"实在"(reality)的証明和直覚去的，那末这个主張是無可否認的。

自然，这个主張时时为許多哲学家所否認。但这些否認大都是屬于不可知論的和怀疑論的。他們断定絕对的和究極的实在是超乎人智的，却沒有勇气去否認这样的"实在"如果在人类智力范圍以內，就是哲学認識的适当对象。关于哲学的眞正任务的另一概念到了晚近方始發現。我这个講演就是要把哲学的这个新概念和古代的概念的主要差别，略略提示出来。在这一点，这个古代的概念当然只能够概括而粗略地說及。在以前所述，哲学的起源是出自权威的傳統的背景，而这种傳統原是受制于在爱憎和感情的兴奋滿足的影响下活动着的人的想像作用，那个說明里面，这个概念的意义已經包含在內。老实講，关于以系統的方法去研究絕对的实在的哲学的起源的这个說明，似乎是出于恶意。我以为这个从發生(genetic)方面进逼的方法，对于推翻这种哲学理論，比其他任何論理的駁斥，都更有效。

如果这个講演，能够將哲学不是發源于理知的材料而是發源于社会的情緒的材料这个思想，作为一个合理的假說，留在諸君心里，也就能够留給諸君对傳統哲学的一个新态度。諸君就会从一个新的角度，用新的眼光，去看它們。关于它們的新問題就会發生。解决問題的新标准也会被提出来。

如果誰能够虛心去研究哲学史，不把它当做一个孤立的事物而把它当做文明和文化史的一章去研究，如果誰能够將哲学的故事和人类学、原始生活、宗教史、文学、社会制度的研究結合起来，那么誰就对于今天的講話的价値必定能够下一个独立的判断。以这个方法去考察，哲学史就会加上一个新意义。从似是而非科学

的見地失去的，可以再从人文的見地收回。撇开关于实在的性質的爭論，可以看見关于社会的目的和抱負的人类的种种冲突。撇开企圖超越經驗的妄想，可以追寻人类为着他們怎样努力去整理最关切的經驗以內的事物。我們毋須徒費非人格的純冥想的努力，做一个远隔的旁观者，去悬揣絕对的物体本身的性質，我們已看到一批思慮深远的人們討論人类生活的理想和人类理知的活动所应指向的目标的一幅圖象。

对于过去的哲学存这种見解的人，必然对于將来的哲学的范圍和目的也会得着一个十分明确的概念。他必定曉得哲学从来在不知不覺中干些甚么，或隐蔽地干些甚么，以后必須公开地、認眞地探究。如果我們承認哲学，过去表面上是研究終極的实在，骨子里却想保存社会的傳統中所包含的宝貴精粹，如果我們承認哲学是起于社会的目的的冲突和世襲的制度与同时代的不兩立的傾向的斗爭，那末我們可以明白將来的哲学的任务則在于闡明人們关于他們自己时代的社会的和道德的斗爭的諸見解。它的目的是要成为尽人力所能及以处置这些斗爭的一个机关。当它締構在形而上的尊荣地位时，或許是荒謬而非实在的，但当它与社会的信念和社会的理想的斗爭結合起来，意义就非常重大。哲学如能舍弃关于終極的絕对的实在的研究的無聊的独占，將在推动人类的道德力的啓發中，和人类想获得更为条理、更为明哲的幸福所抱热望的助成中，取得补償。

# 第二章　哲学改造中的几个历史因素

伊利薩白时代的培根是現代生活精神的偉大先驅。他的成就虽甚小，但就作为新傾向的一个預言者来說，乃是世界知識生活中的一个杰出人物。和許多別的預言者一样，他也免不掉新旧的混淆。他的最重大的成就到后来已多少知道一些了。但他以为是已經摆脫了的屬于过去的事物，却依然充滿在他的著作里。碍于这兩种容易被人輕視的原因，培根几乎得不到他所应得的現代思想的眞的建設者的盛名，反为了那不屬于他的功劳受人称頌，如被認为科学所用的归納法的各种特殊方式的發見者。使培根不朽的只是从一个新世界吹来的和風，揚着他的船帆，激起他冒險往新海上去。他始終沒有發見他所期望的福地，但他宣布了他的新目标幷且从信仰上已远远望見这个目标的特相了。

他的思想的主要特点是將当时引起知識改造的一种新精神的要点啓示在我們眼前。这些特点幷可以表明产生这个新精神的社会的和历史的力量。培根的最有名的警句是"知識即力量"。从这个实用的标准看来，他看不起当时的知識，認为是非知識、偽知識和冒充的知識。因为它不生力量，是無所事事的，不动的。在他的最淵博的論著里，他將当时的学問分作三类：雅致的、空想的和辯难的。他所謂雅致的学問，包括了因古代文学和語言的复兴，而在文艺复兴期的知識生活里占極重要地位的文学。培根的品評在当时是很有力量的，因为他自己是这个文学研究所要播布的一切雅丽精巧和古典学的一个名家。在大体上，他已經預料到

后来的教育改革者对于片面的文学修养所施的攻击。这种学問是不生力量的，只是浮文，虛飾，裝潢，奢侈。所謂空想的学問，他的意思是指十六世紀盛行于欧洲的巫术的科学——煉金术、占星术等狂妄的發达。他所攻击最历害的是这个，因为好东西的損坏是害中最大的。雅致的学問是無用的，空虛的，但是空想的学問假冒着眞知識的外观。它掌握着知識的眞原理和目的——自然力的支配。但它忽視了获得这种知識所必需的条件和方法，因此故意引人走入迷路。

对于我們达到目的最为重要的是他就辯难的学問所講的話，因为所謂辯难的学問是指从古代經煩瑣哲学的牽强附会而傳下来的傳統的科学。所以叫做辯难的，是由于它所采用的論理的方法和所設定的目的。在某一意义上講，它的目的在于寻求力量，不过这个力量是为了某阶級某宗派或某个人的利益而支配其他人类的力量，并非为了全人类的共同利益而支配自然力的力量。培根認为从古代傳下来的学者的好辯和自衒的气質，自然不是出自希臘科学本身，而是得自十四世紀煩瑣哲学的傳統，在那时候哲学已落在好辯的神学者手里，这些神学者都是專用瑣細的駁議和遁辞詭辯以制胜的。

但培根对于亞理斯多德的方法本身也施以攻击。在与人辯白时，他用严厉的方式；在劝导人时，他用溫和的方式。但辯白和劝导兩者均指望于克服人，而非克服自然。并且兩者均假定有人已得到一种眞理，或抱着一种信念，而其唯一的問題則在于說服他人，或开导他人。反之，他的新方法認为現存知識的分量是極不足道的，它的兴趣只在于那尙待造旨的眞理的范圍和意义。它是發見的論理，而不是辯論、証明和劝导的論理。在培根看来，旧論理充其量不过是教授旣知事物的論理，而所謂教授亦不过是傳習、操

練而已。只有已知的，才能够学到；知識的長进不外乎把理性的普遍眞理和所已知的各自分离的感性的特殊眞理集合起来。这是亞理斯多德的一个公理。但無論怎样，学習就是知識的長进，而長进則屬于轉变、迁化，因此在旣知事物的推理的自己旋轉的运用——論証——上比不上知識的占有。

与这个見解相反，培根鋒利地声明新事实和新眞理的發見較旧論証为优越。可以走向發見的只有一条路，就是徹底探究自然的秘密。科学的原理和法則並不显露在自然表面，它們隐匿着，必須用一种能动的和苦心的探究技术从自然夺取过来。古人叫做經驗的許多观察的被动的累积和論理的推理都不足以掌握它們。主动的实驗必須將自然的种种表面事实逼进一些与他們平日所表現的形式全然相异的形式里面去，使它們把自己的眞相全盤托出，好像刑訊可以迫脅一个不情愿的見証人吐露出他所隐秘的事情一样。作为达到眞理的方法的純粹推理与从自己身上抽絲制網的蜘蛛沒有甚么分別，所制的網虽是整齐而巧妙，但不过是一种罟擭陷阱。被动的积累經驗——傳統的經驗的方法——像螞蟻一样，終日东奔西走，所忙的不过是貯蓄和搜集原料。培根所介紹的眞方法可以譬諸蜜蜂的工作，它像螞蟻一样，从外界搜采原料，但在它改变所得原料的形質而攝取它的珍宝方面却与螞蟻不同。

培根旣然把征服自然与征服人心相对照，並且認为發見法比証明法还高，同时認为进步的意义是純正知識的目的和驗証。依他的批評說来，古代的論理，即使在亞理斯多德的方式里，也难免陷入毫無生气的保守主义。因为人心旣習于以眞理为已知，依靠前代的知識成就，無須批判研究就承認它。不但是中世，就是文艺复兴时期也往往將古代看作知識的黃金时代，前者信賴聖典，后者信賴世俗文献。这个态度縱不能完全归罪于古代論理，但培根覺

得,并且合理地觉得,無論甚么論理，凡是把知識的方法看成是旣得的眞理的論証的,都是在挫抑研究精神,縛束人心使它不能越出傳統的学問范圍。

这样的論理的显著特点不免对已知的(或以为是已知的)东西下定义，并且遵照已經公認的正統法則把它加以系統化。發見的論理乃是着眼在將来。它認为所接受的眞理是要用新經驗去檢驗，而不要奉为教条,必須信受的东西。它的主要兴趣,即使在經过最小心的檢驗而获得的知識里面，也注重它对更深入的研究和發見的效用。旣知的眞理的主要价値在于帮助未知的眞理的發見。培根自己对于归納法的性質的評价虽有許多缺点，但他的炯眼看出科学的意义在于对未知界的进軍，而不在于对旣知事物的論理的反复叙述，这一点足以使他成为归納法之父。对于未知的事实和原理的無限的、不断的發見——这就是归納法的眞精神。知識的不断的进步是保証旣得的知識，不至墮落为独断的教条或迷信和老妇常談的唯一途徑。

日新的进步，在培根看来，是眞正的論理学的証驗，也是它的目的。培根常追究旧論理的事業和功績在那里？它对于人生的罪惡矯除了些甚么,它补救了些甚么偏弊,改善了些甚么境遇？足以証实所得确是眞理的有甚么發明？除了在法庭內,在外交上，和在行政中人与人相制胜以外，却一無成績。我們寻找利用自然力以造福人类的事業和功績，必須从人所称美的科学轉向人所鄙視的技艺去。但技艺的进步却是間歇的、無定的、偶然的。研究的眞論理和眞技术可以在工艺、农業和医术上获得連續的累增的和系統的进步。

如果我們更进而考察学者所苟且遵循和鸚鵡似地学舌的現成知識的体系，我們就曉得它包括兩个部分。一部分是由我們的祖

先傳下的謬誤，而用古代論理組織成的伪科学。这样的“眞理”实际不过是我們的祖先的系統化了的謬見和偏見。他們当中有許多是偶然發生的，有許多是基于阶級的利益和偏执，因为这个道理，当权者才保留它——这一个見解后来引起洛克对生得观念說的駁击。还有一部分是出自人类的本能的性向，如不以意識的和批判的論理控制着就会發生一种危險的偏执。

人的心意自發地認为現象間的單純性、一样性和統一性，比实际存在的更大。因而产生膚淺的类推和急就的結論，忽略細微的差别和例外的存在。于是它从純內在的源头抽出絲来織成一个網，就加在自然上面去。过去所謂科学也不外是这样的人所造成而加上去的一个網。人們望着他們自己的心意所造成的制品，卻以为他們是看見自然中的实在。他們是在科学的名义下崇拜他們自己所造的偶像。所謂科学和哲学就是由自然的这些“預想”所組成。傳統論理最坏的地方就是它並不把人从这个謬誤的自然的本源拯救出来，反而將虛伪的統一性、單純性和一般性等所謂合理性归諸自然，而認可这些妄誕的本源。新論理的任务是保获心意使它不自矛盾，教它忍耐持久地去学習事实中無限的差别性和特殊性，教它在知識方面順从自然，以便在实踐中支配自然——这就是学問的新論理——新工具或器官的意义，这名称显然是为反对亞理斯多德的“工具”(organon)而起的。

这名称还包含其他重要的反对思想。亞理斯多德以为理性是可与合理的眞理独自結合的。他所說“人类是政治的动物”那句名言的反面是，性灵(Intelligence, Nous)不是动物的、人类的，也不是政治的。它是神聖地独一無二，無所不包的。培根以为謬誤是由社会的影响發生和長存的，而眞理則須以眞理的發見为目的而組成的社会机关去探索。个人自己不能做甚么，他很容易陷于他

自己所制的謬誤的網里面。最需要的是协同研究的組織，以此而合力去襲击自然，世代相承繼續的去做研究工作。培根甚至怀着一个謬想，渴望这样一种完善方法使自然人的能力差异很小，而在新事实和新眞理的發見上人人都是平等的。然而这个謬想不过是他对于現代所特有的联合协同的科学研究的一个积極的預言中的反面。我們看他在他的新大西島 (New Atlantis of a State) 里面所描写的为协同研究而組織的那个情形，就可以原諒他那夸張的表現。

支配自然的力量不是个体的力量，而是集团的力量。照他說，人支配自然的帝国將代替人支配人的帝国。我們現在借用培根自己的含有画意的譬喻的辞句来講，"人們有了学問知識的欲望……很少是專心为着人們的福利去运用他們所禀受的理性的，他們好像是在知識里面寻找一張臥榻使他們的探寻的和不定的精神得到休息；或一所高台，以便他們的浮动而易变的心意走上走下眺望美景；或一座塔，以便登高远眺；或一个要塞，一个瞰制地，以备战斗；或一間商店以資营利，而不是寻找归功于創造者幷利济民生的庫藏。"当威廉·詹姆士称实用主义为对旧思考法的一个新名字的时候，我不知道他是否想到培根，但从知識追求的精神和雰圍看来，培根确可以算作从实用見地看知識的一个先覚。如果我們細心地观察他在知識的追求和归宿中怎样地注重社会的因素，便可以免掉許多誤解。

以上对于培根的思想摘要說得很長，幷不是要作一个历史的回顧，只是要提示一个可以表明知識革命的社会原因的新哲学的佐証。以下所举說明虽只是一个概略，但我想也可以帮助讀者忆起当时欧洲所發生的工業上、政治上和宗教上的各种变化的趋向。

在工業方面，旅行、探險和新商業养成对于新奇事物的一种冒

險的浪漫的感情，这个影响是說不尽的。它弛緩了傳統信念的势力，振起了考察和开拓新世界的兴致，产生了制造業、商業、銀行和財政的新方法，更在各处促进了發明的气运，輸入了积極的观察和主动的实驗到科学中去。十字軍，希臘罗馬古代学术的复兴，尤其是与伊斯蘭教进步学术的接触，对亞洲和非洲的通商的增进，透鏡、罗盤和火藥的輸入，所謂新世界的南北美洲的發見和开拓等——这些都是一些很明显的外界事实。向来孤立的人民和民族的对照，当心理的和工業的变化同时幷起而互相助長时，变化的效果和影响是最大的。有时人民因交际而受到情緒的，几乎可說是形而上学的变化。精神的內部的傾向，尤其是宗教的关系，起了变动。还有頻繁的貨物交易，外国工具和技术的采用，异族的衣服住屋和日用物品的倣傚等，这些变化在前者过于內部的，而后者則过于外部的，均不能引起知識的巨大發展。但当新精神狀态的發現和普遍的物質的經济的变化結合起来时，重大事件就發生。

我以为，这兩种变化的同时發生，就是十六世紀和十七世紀的新接触的特征。風俗和傳統的信仰的冲突，扫除了精神上的懶慢和沈滯，引起了对于不同的种种新观念的巨大好奇心。旅行和勘探的实际的冒險，消除了对于奇异的和未知的事物的畏惧：地理上和商業上的新境地开辟了，同时精神也得到解放。新的接触促进了更多接触的欲望，新奇和發見越多，对于新奇和發見的欲望也越难满足。对于旧信念和旧方法的保守的固执，跟着新世界的每一新航行和外国風習的每一新报告，而逐次减輕。人心習慣了探險和發見。对在新奇的和非常的事物中所产生的找到的这种欢乐和兴趣，在旧有的和慣見的事物里面已經找不出来了。而且勘探、远征和規画远方冒險的历程自身产生一种特殊的快乐和感动。

这个心理的变化对于科学和哲学的新見解的产生是必需的。

然而只是这个未必就能产生新的知識方法。給精神变化以客观形态和骨幹的，是習慣和生活目的的积極变化。这些变化还决定新精神所由而起作用的途徑。新發見的富源，美洲的黄金和各种消費享乐的新物品，將人心从形而上学和神学的束縛解脫出来，使人怀着新的兴趣轉到自然和現世的欢乐去。美洲和印度的新物質資源和新市場，推翻了旧时代地方性的和局部的市場对家庭手工生产的依賴，引起了为外国和日形扩大的市場进行的蒸气的大規模生产。資本主义、快速的运輸以及非为消費而与物品交換，乃为营利而与金錢交換的生产跟着發生。

这些事件本極宏远而复杂，但这个初步的表面叙述亦足以略示科学革命和工業革命的相互关系。从一方面看，現代工業即是应用科学。賺錢或享受新貨品的欲望，实际事务的精力和企業，沒有科学的帮助就不能影响最近数世紀的經济变革。数学、物理学、化学和生物学的进步是先决条件。实業家不过是借各种技师的帮助，得到科学家在自然的潛力里面所已洞达的新知識并加以利用。現代的矿山、工厂、鉄道、汽船、电报和一切生产运輸的器具設备都表示着科学知識。即使附屬于經济活动的通常的金錢关系根本改变了，它們仍是通行無阻的。总之，培根所謂"知識即力量"那个警句和用自然科学不断統制自然力的夢想，已由發明为媒介而实現了。以蒸汽和电力而引起的工業革命就是对于培根的預言的答复。

从别方面看，現代工業的需要，对于科学的研究实为莫大的刺激，这也是同样确实的。进步的生产和运輸的要求引起了新問題的研究；工業的制造方法触动了科学的应用方法的新实驗，实業所賺得的錢財也分了一部分去补助科学研究。科学的發見和工業的应用間所存不断的和普遍的交互作用使科学和工業孳生了丰饒

的果实，使近代人知道科学知識的主旨是在自然力的統制。自然科学、实驗、統制和进步，四个概念結合到不可解的地步。新方法的应用及其結果至今对生活手段的影响比对生活目的的影响还大，或者說人的目的从来所受影响实为偶然的而非由于理知的指导，这个思想就是指这种变化原限于技术而不及于人心和道德，是經济的，而非社会的。用培根的話来講，我們虽在用科学支配自然方面很成功，但我們的科学还未能使这个支配系統地、优越地适用到人类地位的改进上去。这种适用虽亦不少，但都是偶然的、分散的和表面的。这个限制規定了現今哲学改造的特殊問題。因为它注重在社会的缺陷，而要求理知的診断和目的方法的具体化。

不必說，政治上的巨大变化已經跟着新科学和它在工業上的应用而形成了，社会發展的方向在这个范圍里亦已显示出来了。工業新技术的發展已經到处引起了以农業和軍事形成社会典型的封建制度的顚复。在現代商業所到地方，一切权力已由土地轉移到金融資本，由乡村轉移到都市，由农場轉移到工厂，由基于私人的忠順、侍奉和护衛而得来的社会名位轉移到基于物貨交换和劳动支配而得来的社会名位上去。政治重心的移动从阶級和習慣的羈絆解放了个人，而产生出自願选擇重于上級权力的政治組織。换句話講，近代国家已非天工而是人事，亦非至上原理的必然的表現，而是男女自身的欲望的实現手段。

关于国家起源的契約論的錯誤在哲学上和历史上虽容易証明，但这个学說确曾流行甚广而且影响極大。从形式上看，它說往古人們自願地結合起来，彼此相約遵守一定的法律并服从一定的权威，于是产生了国家以及統治者与臣民的关系。和在哲学里面許多东西一样，这个学說作为事实的紀录来看虽無甚价值，但作为表示人类欲望的方向的一个征兆来看就很可宝貴。它明示一个方

兴的信念：国家所以存在是为了满足人类的欲望，可以由人类的意向和选择规定其体制。亞理斯多德以为国家是自然存在的学說已不足以满足十七世紀的思想，因为他以为国家是自然的产物，好象將这个制度的組織放在人类的选擇以外。而个人以其本身的决定表示其本身的願望以建立国家的契約說的假定，亦具有同等的重大意义。这个学說当时風行西欧非常迅速，这表明旧制度的拘束弛緩到甚么程度。証明当时的人已不甘于埋沒在集体里面，認識到他自己是一个人，对于他自己的利益是有权提出主張的，他不只是一阶級、一行会或一社会阶層中的一員而已。

与这个政治的个人主义相幷行的是宗教的和道德的个人主义。种族优于个体和恒久的普遍优于变化的特殊这种形而上的学說，是政治的和宗教的制度主义的哲学支柱。普遍的教会在精神事件范圍內是个人的信念和行为的基础、目的和界限，恰与封建的阶級組織在世俗的事件范圍內是他的行为的根据、法則和軌道一样。北方蛮族尙未完全同化于古代的思想和風習。主要是出自拉丁系統的生活所固有的东西被采用了，幷或多或少地从表面上强加到日耳曼民族的欧洲。新教正是脫离罗馬思想的支配的标記。它从自命为恒久普遍的組織制度支配下解放了个人的良心和崇拜。新宗教运动当初不能說曾促进了思想和批判的自由，或否認了絕对束縛个人智力的至上权威观念，亦不能說起初加强了对于道德及宗教信念的差异的寬容和尊重。它实际上只招致了旣成制度的分解。因为宗派和教会的增加，它至少也助長了对个人自己判断終極事件的权利的消極默認。在这时候逐漸發展了以为个人良心是神聖幷且对意見、信仰和崇拜是自由的一种信条。

这个确信的傳播怎样增进了政治的个人主义，或怎样增加了对于科学和哲学中的旧观念的疑問——自己去思考、去观察、去实

驗，这是無須指出的。宗教的个人主义，甚至在宗教运动公然反对超出限度的思想自由的时候，也对于各方面思想的独立和首創性予以必需的認可。新教的最大影响在于啓發以自己为目的的各个人的人格观念。到了人类被看作不需要像教会那样的媒介就可以直接与上帝發生关系，而犯罪、免罪、济度等被認为是在个人的內心决定，而不是由以个人为从屬的种族全体决定的时候，主張以人格为从屬的一切教条卽遭到致命的打击——这个打击在民主主义的促进上引起了許多政治的反响。甚么緣故呢？因为在宗教里旣主張各个心灵具有內在价値的观念，就很难使这个观念不蔓延到世俗的关系上面去。

要在几节短文里，將那些影响依然未消灭而千百卷著作所論述不尽的工業上、政治上和宗教上的各种运动概括地加以記述，分明是一樁背理的事情。但我希望你們回亿一下我所以叙述这些事情，只是要說明标定新思想的进路的几种势力。第一，是兴趣从永久普遍的事物向着变化和特殊的具体的事物的轉移——这个潮流在实际生活中的表現，就是將注意和思想从来世轉到現世，从中世紀特有的超自然主义轉到自然科学、自然活动和自然交涉的欢悦里面。第二，是固定的制度和阶級差別关系的崩潰，以及对根据观察、实驗和反省等方法达到生活指导所需眞理的个人心力的信任的增进。自然研究所起的作用和效果得了势，上級权威所命令的原理因而失势。

因此，以經驗中的起源和經驗中的利害得失做标准而判定原理和所謂眞理的日益增加，而以超乎日常經驗和独立于經驗結果的高远的来源做标准的日益減少。無論甚么原理，只靠年代久远已不足以被認为高尙、貴重、普遍和神聖。它必定要提出它的誕生証書，它必定要明示它是在經驗的甚么条件下产生，它必定要以

它的功用——現有的或可能的——証明它自己。这就是近代以經驗做价値和效用的究極标准的奥义。第三，进步观念大受尊重。支配想像的是未来，而不是过去。黃金时代是在我們前面，不是在我們背后。到处都有新的可能招喚我們，鼓动我們的勇气和努力。十八世紀后期法蘭西大思想家借用培根这个观念，把它發展成了世界人类無限完美的学說。只要不惜所需勇气、智慧和努力，必能开創自己的运命。物理环境里面沒有不可超越的障碍。第四，在支配自然和强迫它的力量归到社会用途的發明里面結果实的坚忍的、实驗的自然研究，是促成进步的唯一方法。知識是力量，知識是从自然学校中学習自然的变化历程得来的。

在这一講里面和在前一講相同，我以为最好是仍就哲学所担負的新責任和它所际遇的新机会叙述一下，以作結束。从大体上看来，这些变化的最大結果，到今日为止，是將本于認識論或知識学說的唯心論代替本于形而上学或古代实在論的唯心論。

近世初期的哲学(在它自己虽是出于無心)的問題是怎样把关于宇宙的合理的和观念的基础、材料和目的的傳統的学說，与对于个人精神的新兴趣和对于他的能力的新信賴加以調和。哲学陷于兩难的境地。在一方面，它不想陷入以人为物理的存在和以精神屬于物質的唯物論——尤其是当在現实的事件里面，人和精神正想得到对于自然的眞正支配的时候。在另一方面，以为現在的世界为固定不动而包涵广博的精神或理性的那种思想，又不合于那些深明世界的缺陷并志在补救的人們。从古典的形而上学的唯心論發展出来的客观的神学的唯心論是要使精神成为順服的、默从的。新个人主义对于断然操縱自然和命运的、普遍的理性所加于它的拘束，是很厭煩的。

于是与中古和中世的思想分离了的現代初期思想，虽然繼承

了所謂“理性創造和構成世界”那个旧傳說，但又把它和理性是因人的精神、个人的或团体的精神而作用的那个見解結合起来。这就是十七八世紀的哲学，無論是屬于洛克(Locke)、柏克萊(Berkeley)和休謨(Hume)等的英国派，或是屬于笛卡兒(Descartes)的大陆派的唯心論的共通論調。在康德(Kant)身上，大家都知道，这兩种論調是混合一起的，而所謂可知世界的構成完全是由知者起作用的思想而成立的那个主旨，便毫無疑义了。于是唯心論遂由形而上学的和宇宙論的变为認識論的和人格的。

这个發展仅表示一个过渡的阶段，事至明显。結局不过是要把新酒盛在旧壺里。他对于由知識——为改造信仰和制度而發动的有目的的实驗的活动——指导自然力的那个力量的意义并沒有提出一个自由而公正的解釋。往古的傳說还有力量足以在無意中投入人的思惟方法里面，而阻撓并和緩眞正的現代的勢力和目的的表現。主要的哲学的改造表示着撇开那些难与并立的旧因素而叙述这些因果的一个企圖。它不把智慧看做事物的原本的和終極的原因，而看成是妨碍社会幸福的自然和人生的那些方面的有主意而有力量的改革者。它尊重个人，不是把他視为能用奇术構造世界的足于己而無待于外的夸大自用的“自我”，而是因为他能用創意、發明和灵巧的劳动去改造世界，將它变成作知能的工具和資产。

培根的“知識卽力量”所代表的思想系統因此得不到一个自由而独立的表現。这些思想糾結在和它們完全不相容的体現为一个社会的、政治的和科学的傳統的种种立場和成見里面。現代哲学的曖昧和紛乱就是想把論理上和道德上都無法結合的兩个东西硬要結合的結果。哲学的改造在目下就是要竭力解除这些糾結，准許培根的志向得到一个自由而無碍的表現。在以后的講演我們將

要考虑关于古典哲学的对待观念如經驗与理性、現实与理想等几个对持的观念所需要的改造。但我們必須首先考察由于科学进步引起的关于有生和無生的自然的改变了的概念影响到哲学上的修正效果。

# 第三章　哲学改造中的科学因素

哲学發源于对生活难局的一种深刻而广大的反应，但只有在資料具备，足令这种反应在实踐上成为自覚的、明显的而且可以傳布的时候，才能發荣增長。在前一講已經說明过，和經济的、政治的乃至教会組織的变化并起的是广泛的科学革命，关于自然、物性和人性的信仰几乎也都起了变化。这个科学的变局一部分是由于先前所述实踐的态度和心境的变化而起，但当它得到进展的时候，它付与那变化以一个适当的辞彙，以应它所需，并使它明白了然。科学的进步在它的广博的統括性以及在特定的事实方面，对于这个新心向的形成、助長、傳布和扩張，确供給了它所必需的概念和具体的事实的知的資料。因此我們今天就要比較一下那在科学名下(假定的或实在的)被采用了而形成哲学的骨胳的关于大自然的構造和素質的諸概念。

我們要比較研究古代和近代科学的諸概念。因为近代科学所描繪的世界画像的眞正的哲学意义，我看除了把它和那賦与古代形而上学以知識的基础和确証的古代世界观比对去校閱，是不能理会的。哲学家所信賴的世界是一个封閉着的世界，内部包含着一定数的形相，而外部則有一定边际。近代科学的世界就不然，它

是一个开放着的世界，它的內部構成变化無定，不容加以限制，它的外部伸展超出任何假設的境界，沒有涯际。这个世界就是古代最賢明的人也以为是固定的，只在靜止常存，不可移易的界限內变化而已，在那样的世界里那些固定不动的东西在品質上和权威上又都高过那些变动的。第三、而人們从前用見到的、想像所描画和行为計划所对待的那个世界，是一个具有性質不同而以优劣等差排列着的一定数量的阶級、种类和形相的世界。

古代世界傳說所設想的宇宙影像是不易追摹的。这个影像虽經但丁那样的剧化和亞理斯多德、聖多瑪斯(St. Thomas)的辯証的推求，虽然在事实上控制人心直到三百余年以前，要摧毁它必至惹起宗教的紛扰，实則它已經暗淡、朦朧而泯沒在渺茫中了。卽使作为純理的一个特殊的、抽象的东西也不容易恢复。

这个影像是遍布的并参錯着回想和观察的詳細情节以及行为的規画和法則，要想追想是不可能的。但我們終須尽力在我們的心目中安排好一个封閉着的，可以想見的，而在名义上可以叫做宇宙的东西。在它的固定的中心，有一个地球，而在它的固定的圓周，則天穹簇聚着一群星斗，在那环繞万物以保持其統一和秩序的以太中，永远不息地运行着。地球虽在中心，而在这个封閉着的世界中却是最粗糙、最笨鈍、最物質的、最賤而又最坏的东西。它显示着一个最大的动搖和轉变的場面。它是最不合理的，所以也是最不足道，最不可解的。它既不值得玩賞，又不值得贊美，更不足以規范行为。在这个粗糙的物質的中心和非物質的精神的永久的天空中有日、月、行星等等一定的系屬，其离地愈远、离天愈近它的等級、价值、合理性和实在性就愈高。这些区域都是由适量的地、水、風、火四原素所構成，只有天空是超脫四原素，而为非物質的常住不变的能力，名为以太所造就。

在这个密閉着的宇宙中当然是有变化的。但只是一定种类的少数变化，只是在一定限界內的变化。各种質量各有它的适当的运动。屬于地的东西，因为它們本来粗糙，所以重而下墜。火和高級的东西則輕，就上升到它們各自适当的地位去。空气只升到恒星的表面，在那里就轉为前后运动，这种运动是它本来具有的，如風和呼吸是其明証。以太是一切物質中最高尙的东西，所以取純粹圓周运动。恒星每日的来复，显示最能接近永恒(eternity)，也最接近心在它自己的理性的理想軸杆上的自己迴轉的最高率。在地上則因其德性屬于地——或徑直因其沒有德性——便只是一个变轉的戏場。無目的、無意义的、單純的动搖，开始时無一定起点，而終不知所止，亦無所成的。單純的量的变化，一切純机械的变化，是屬于这一类。它們像海边的沙一样流轉。它們是只可以感觉，而不能辨識或了解的。它們缺少一定的限制。它們是可鄙的，是偶然的、無常的嬉戏。

只有向着形式的一定結果而变化的才算数，才有道理可講。动植物的生長是地面上俗世界可能的变化中最高等的实例。它們是由一定的形式轉到另一种形式去的。櫟只生櫟，蠔只生蠔，人只生人。机械的生产的物質因素也参进这种变化里面去，但只是偶然参进去了，就妨碍了物种的完成，并引起那無意义的变异，化成各式各样的櫟，或各式各样的蠔，甚至生出畸形变态怪物、三手或四趾的人。除了这些偶然的意外的变异以外，各个个体都要經过一定的閱历，走过一定的路程。

有許多字眼念出来像是近代的。如在亞理斯多德的思想里面所謂可能性、所謂發展等等，往往令人誤用近代的意义去解釋它們。但这些字眼的意义在古代和中世的思想里已为一定的条理脉絡严密地限定了。所謂發展，只是种的一个特殊体內所起的变化

过程，只是由橡实而至橡树的一种预定运动的一个名称。这种發展不起于一般的物体，只起于像橡类那样的在数量上無足輕重的小小部分而已。所謂發展、进化，它的意义决不是新形式的起源或旧种的轉化，像現代科学所解释的那样，其实只是变化的預定的圓周上的一种單調的迴轉。因而所謂潛势也不像在現代生活那样含着新倡、發明或根本变异的可能等意义，不过只表示从橡实成为橡树的那种原理。在技术上它是运动于相反兩端間的一种能力。只有冷能变热，只有干能变湿，只有小兒能成大人，只有种子能成熟麦。所謂潛势，幷不含有甚么新东西出現的意义，只是一个特殊物重复它的种类所屡試的变化过程，从而成为万物所由構成的永久形式的一个特例的一种便利而已。

个体虽有無限数的差别，但种則有定数。这个世界本来就有种的分别，已預定了明显的部署。如同我們品第动植物一样，宇宙間一切物亦各有等級。一切物各因其性質而所屬部类不同，这些部类便形成一个品級的系統。自然界亦有等級存在。宇宙按貴族制構成，認眞地講，是按封建制構成的。种和部类是不会混淆或重复的，只有偶然陷于渾沌而已。此外一切都已預定屬于一定的部类。各部类均在"实在"的品級中各有一定的位置。宇宙确是一个整潔的处所。它的純潔，只因那不肯完全服从規則和格式的物質的存在而惹起的个体的不正常的变化而有所沾染。此外，这个宇宙部署各物都有一定的地位，而且各物也各自認得所屬地位和部类，保守着它。从此技术上認为終極的形式的原因居上，而能致果的原因則落于第二义的地位。所謂終極的原因，不过是表示，宇宙間本来存在事物的种或类所特具的一定形式，制御着所發生的变化，使它們向着它，以它做目标和終点，去完成它們的本性那樁事实的一个名称。天是空气和火的正当运动的終点，或終極原因，

地是笨重东西的运动的終点，櫟是櫟实的目的，成熟的形式是幼芽的目的。

作成或激發运动的"致果原因"不过是好像对于那未熟、不完全的东西突然推了一下就使得它向着它的圓滿的形式前去那样一种外形的変动。終極原因就是用以說明未完成以前的种种变化的緣由的已完成的形相。如果不想到那些旣經完成而停止了的种种变化，在它本身就是"形式原因"："造成"或構成一个东西实在"是那样""就是那样"，換句話講，就是那样而始終不变的那个特性或內具的本質。以上所講的在論理和实际上都是密切相关連的。駁斥一个就駁斥一切。駁翻了一个，一切都要翻。这就是最近几世紀以来学問的变化所以眞正可称为革命的唯一理由。它变換了世界的概念，全然和从前不同了。無論你从那一点去追蹤这个分別，你都会看到你自己是走进了全然不同于从前的路上去。

現在科学已代这个密閉着的宇宙而付与我們一个于时間和空間均無定限，旣無边际也無終竟，而于內部構造則無限复杂的宇宙了。从此它也就是一个开放的世界，一个在古代的意义就不能叫做宇宙的世界。这样的复杂，这样的广闊，旣不能撮其大要，也就不能括入一个公式里面。現在成为"实在性"或存在的功能(energy of being)的标准的已不是"固定"，而是"变化"了。变化是無处不有的。近代科学家所致意的是运动的法則，是發生和因果的法則。他所說的是法則，而古人所說的却是种类和本質，因为他所欲得的是变化的相互关系，他要能够寻出照应着一个变化而發生的其他变化。他不想說明和断定在变化中永久常存的一个甚么东西。他要叙述变化的一个不易的秩序。就是"恒"("constant")这个字在兩方的論著中意义也不相同。在一方是說物理的或形而上的东西的永远存在，在一方是說事物的作用和机能的永久不变。

一是独立存在的一个形相，一是互相联系的变化的叙述或推算的一个公式。

簡單地講，古代思想承認了种或类的封建制的排列次序，各从其上級取得特权，复对于其下屬給以行为和服役的規則。这个特征和先前所考究的社会形态最相似，并精确地反映着这个社会形态。我們关于封建制基础上的社会怀着一个頗为明显的概念，家族的原理和血統关系的原理是强的，尤其在社会的高級則更显得强。在低級，个体被埋沒在大众里面。因为各个个体都是同群中的一分子，沒有甚么特殊的东西可以分別他們的家世。但在特权的統治阶級里面，事情就全然不同了。血緣的关系立即把自己和外界划开，而对內則將它的一切分子結合在一起。亲屬、种族、部类等从社会的具体事实乃至技术的抽象的解釋都是同义的名辞。因为亲屬是共同性質的标記，是貫徹各个特殊个体而予以眞正的客观統一的普遍而恒久的东西的一个标記。因为这样的人是同一血族的。于是他們就眞正地，并非人为地被划作具有若干特性的一族。一切同时代的諸分子混合为一个客观統一体，包括所有先祖后代，除去所有屬于其他血族或种的分子。这样將世界分成不同的种类，各种类都对其他种类各有其不同的特性，而同一种类則結合其各个个体以防其过度的离异，这些情形的确可說是家族原理对于世界全体的一个投影，也并非夸張。

而且在封建社会，各血緣团体或各种族都占有一定地位。各以其所占高低互异的等級而为区別。这个地位給它以一定特权，使它对于那些下級的得以施其强迫制御，而对其上級的得以致其奉侍和尊敬。这个因緣关系不外是上下尊卑。势力、权力是由上至下的，卑輩的行动事实上对于在上的都要表示敬意。动作与反应絕不平等，处于反对方向。一切动作都帶有支配的性質，是由上而下

的，一切反应都帶有順从和尊敬的性質，是由下而上的。古代学說所述世界構成与这个以尊严和权力大小而編配的阶級次序恰恰相合。

史学家所賦与封建制的第三特質是以兵役和武裝防衛为中心的阶級秩序。我曾經講过古代的宇宙論是和当时的社会組織并行的，恐怕会被誤解作一种想像的比拟，如果在这个最后的考察又来做一个比較，你們必以为又是强引譬喻了。但我們切不可把这种比較看得太呆板。如果我們只注意兩者所包含的支配和命令的概念上，便可以明白这決不是勉强附合了。我們已經注意到当今所謂法則——变化中的恒常关系——这个名辞了。然而我們时常也听見說"支配"事物的法則，而且都像是以为如果沒有法則来維系它們的秩序，諸多事象就会紊乱到不知甚么田地。这种想法就是把社会关系——不一定是封建的关系，治者与被治者，君主与臣民的关系也是一样——牽引到自然界去的一个积習。把法則看做与命令同义，即使个人意志的因素除掉了(如在希臘思想那样)，而所謂法則或普遍等观念仍包含着优者对本質的劣者所行使的領导和支配的权力等意思。普遍(the universal)之支配万象，犹职工所持目的和模型之"支配"职工的动作。中世紀对于希臘这个統制观念添上了一个由于优者的意志發出的命令的意思，于是自然作用也成了指导行动的权威者所給与自然的一种任务的奉行。

近代科学所描画的自然的特質显然是与这个相反的。近代科学是發軔于大胆的天文学者撤廢了天上的高貴的理想的势力和地下的卑賤的物質的势力的区别的时候。天上地下的物質和势力的差异性被否定了，所肯定了的却是处处运行着的同一法則，自然界处处的物質和变化过程都有同質性。辽远的、崇高的已由科学用我們所熟知的事理和物力叙述出来。我們所直接处理、所直接

观察的物質是我們所認为最确实的，比較容易認識。由粗疏膚淺的观察而得到的远隔在天上的东西，在未曾被納入和我們日常所接近的东西相同的元素里面，依然是不明白，难了解的。它們只提示問題，并無优异的知的价値。它們不是啓發的手段而只是引逗。地的等級并不高过日月星，品位是相同的，地上所生事件是理解天体的鎖鑰。它們旣在我們身边，我們也可以將它們放在掌握中操縱它們，毀坏它們，或分解它們成为种种元素，以便处理，或任意以新旧种种形式結合它們。这个結果我想是毫無牽强地可以作为阶級平等的个体的民主主义代替不平等的有尊卑次序的阶級的封建制度。

新科学的一樁重要事件是以地球为中心这个观念的毀坏。固定的中心这个观念泯灭了，封閉着的宇宙和天穹的圓境那个观念也跟着消失。在希臘人的思想中，由于他們的知識論受了美学的考察所支配，有限的就是完全的。从字义上看，有限的是造成了的、結束了的、完整的、無凹凸不平的边緣，而具有圓妙的作用的。不定的或無限的，就因为它是不定或無限，在性質上便有欠缺。無不是，即無一是。它是無形、混沌、無拘束、無法度、而为不可胜数的錯謬和意外的淵藪。如果我們的兴致不由审美的轉向实用的，不由靜观調和完好的景物轉向改变不調和的而为調和的，像我們現在所感到的無限与無穷的力量，無限与無涯际的扩張能力，以及無限与無止境的进展的欢悅等的結合，是不能了解的。我們只看看过渡时期的著述者如乔大諾·布魯諾(Giordano Bruno)就可以明白他們和那密閉的有限的世界結合着一种甚么样的抑屈沉悶的情感，而那个在时間空間則無涯际而內容則为無量数的元素所造成的世界，在他們当中却鼓动起一种甚么样的暢快欢悅和雄心。希臘人所嫌弃的，他們却以一种冒險的狂热欢迎着。誠然，無限所

蘊含的总有一点东西是永远想不到，因而也就是永远不可知的——無論学問的造詣怎样高深。但这个所謂"永远不可知"，幷不是凜然不可侵犯的一个禁境，而是日新的考究的一个刺激，和無限进步的可能的一个保証。

希臘人在力学和几何学上造詣很深，是史学家所熟知的。驟然看来，在力学上的进步这样大而在近代科学上的进步却这样小，似乎是很奇怪的事。这个疑义使我們追問到为甚么力学总是一个孤立的科学，它为甚么不被应用到自然現象的叙述和説明去，像伽利略(Galileo)和牛頓 (Newton)所作的那样。这个解答在先前已講过的社会幷行論(social parallelism) 里面可以找到。从社会方面講，机器工具是工人所用的，力学是研究工人所用的东西的，而工人是身分低微的，他們是社会阶級的下層；天上的光明，最高的东西，怎能准許他們取得呢？力学考察所得而要应用到自然現象去，是必須有实际統御和利用这些現象的兴趣而后可以做得到的，而这种兴趣全然与看終極原因为自然的固定的裁决者那种思想是不兩立的。十六七世紀的科学改革論者都一致把終極原因說为科学失敗的眞正原因。为甚么呢？因为这个終極原因說主張自然变化过程是受一定的必須到达的目标所拘束。"自然"是被綁在拖帶上，是被約束着要产生出有限数的刻板的結果。只有少数东西可以生出来，而这些少数的东西又須与同样的变化周期在过去所造就的結果相同。研究和理解的范圍只局限在永向着世界所提示的固定目的前进不已的变化过程的小小境域。充其量，由机器和工具的应用而得到的發明和生产必須限于价値微小，只供軀体使用、而無与心智的一些物品。

固定目的的硬鉗子从自然身上取下来的时候，观察和想像也解放了。应用于科学和实用目的的实驗的統制也大大促进了，因

为自然的变化过程已不限于一定数的不动的目的或結果，無論甚么事情都可以發生。問題只在甚么元素可以并置安排起来，俾得互起作用。力学立刻就不再是孤立的科学，而成为进攻自然的工具。杠杆、轉輪、滑車和斜面的力学正确地告訴我們，当空間諸物体在一定时間內彼此相推动的时候，会發生甚么事情。整个自然界就变成推和引，車輪齿車棒和杠杆以及人所熟悉的机械所产生的运动公式可以直接应用到的那些部分或零件的运动的一个場面。

从宇宙間摒除了目的和形式，在許多人看来，似乎是理想和精神的衰落。当自然被看作一套机械的交互作用时，它的意义和目的就完全丧失了。它的光荣也被剝夺了。性質的差別既已泯灭，它的美跟着消逝。对于自然否定了向往理想的一切內心的憧憬和願望，就是隔离了自然和自然科学与詩、与宗教和与神聖事物的接触。所剩下的只有严厉的、殘忍的、無生气的、机械力的展覽。結果竟使許多哲学家覺得他們的一个主要責任，是要將这个純机械的世界的存在与对客观的合理性和目的的信仰加以調和——將生活从墮落的唯物主义拯救出来。于是許多哲学家就想从知識作用的分析，即認識論，再回复从前支持在宇宙論基础上面的对于"理想的实在"(Ideal Being) 的优越性的信仰。但在机械論旣被承認是决定于对自然力的实驗的統制的要求时，这个調和問題已不至再煩扰我們了。讓我們回忆一下，固定的形式和目的是标明变化的固定的限界的，所以除了在寻常狹小的范圍以內，一切产生和調整变化的人类的努力都归于無用。他們以預先宣告無效的一种理論去麻痹建設性的人类的努力。人类的活动只可以按照自然所賦与的目的去做。到了目的被人从自然中排出以后，意圖才成为能够改造現实的人类內心的因素。非为实現旣定的一套目的而存在的自然界是比較富于伸展性或塑造性，而用于甚么目的都可以的。

自然(nature)可从机械的公式的应用得到了解，这是利用自然增进人类利益的首要条件。工具和机器是供人利用的手段。只在自然被看作机械的(mechanical)的时候，机械的有系統的發明和制造才与自然活动相关联起来。自然順从了人类的意旨，因为它已不再是形而上的神学的奴僕了。

柏格森指出人可以叫做"制造工"(Home Faber)，他是能制造工具的动物，与其他动物不同。这是自从人成了人以来至今都对的，但在解释自然尙未用到机械的詞类以前，制造工具而用以进攻自然和改变自然的形相是偶然仅見的事。在这样境遇下就是柏格森一流的人也未必想得到制造工具的能力是这样重要，竟至可以用来判定人的意义。机械——物理科学家的性情所以弄到板滯、枯燥以及自然所以服从人类的支配，原因是一样的。性質被放在分量的数学的关系里面，色彩、音乐和形相便从科学家的研究对象中消失了。其余重量、广袤和运动的可以計算的速度等，也就是讓它們自己可以彼此調換，或讓它們自己可以由一个能的(energy)形式轉作别个形式，簡言之，就是讓它們自己可以化成种种变相的諸性質。化学肥料可以替代动物肥料，优良谷类和家畜可以立意由劣等动物和草类培养出来，机械的能可以变作热，电可以变作机械的能的时候，人就得到了操縱自然的力量。最重要的就是他得到力量去立定新目的，并按完善的系統以求其成为現实。只有与性質無关的無限制的代替和变换才可使自然受操縱。自然的机械化是完成实用的和进步的理想主义的必要条件。

于是，以为物与心相反而且威胁心，只可以保持它在承認的最小限度内，以为物是尽量可以否認的东西，使其不能侵犯理想的目的，以致將这些理想的目的从現实世界排除出去等等，对于物質的这种多年的恐怖和厭惡分明在实踐上是悖理的，而在知識上的是

無能的。單从科学的立場去判断物質所做的是甚么和怎样做，物質只是条件而已。尊重物質就是尊重事業的条件，条件有的是妨碍事業、梗阻事業必須改变了才可以用的，有的是帮助事業、促进事業，可以用来消除障碍而成就事業的。只有学習一心坚持尊重物質即事業成功积極和消極所系的条件的人，才是忠实尊重目的和志向的人。自命抱着目的而輕視实行手段，是最危險的自欺。教育和道德到了它們也曉得一心一意地注意手段和条件（人类所久已輕視为物質的机械的事物）的时候，才可以走上化学工業和医术为它們自己所开拓的同一發展途徑去。如果我們以手段代替目的，我們就陷进道德的唯物論去。但我們只注意目的而不注意手段，便墮入感情主义，在理想名下我們倚靠运数和机会和魔术或戒律和說敎，不然也落于狂热主义，这会造成無論牺牲多大也要达到旣定的目的。

我在这个講演里論及的許多事都很簡略，但存在心里的只是一点。关于自然的概念和認識自然的方法的革命，产生了想像和希望的一种新心境。它确認了由經济的和政治的变化所蘊成的新态度，又給这个态度增加了一定的知識資料而構成和証实它。

在第一講里面曾提到，在希臘人生活中平常的事实和經驗的知識是比不上特殊的社会制度和道德習慣所牽連的想像的信念。現在这种經驗的知識在价値和应用上卻已突破了它的有限范圍而起来了。它引进了無限的可能，無穷的进展，自由的运动，和不拘界限的均等的机会，等等观念，而自成了一个鼓动想像的工具。它改造了社会制度，同时也啓發了新道德。它获得了理想的价値。它可以变为創造的建設的哲学。

但这只是說可以变的，还不是說已变了的。我們試考察一下古代哲学在思想和行为的習慣里是如何根深蒂固，如何适合于人

的自發的信仰，新哲学产生的激痛是不足惊异的。所足惊异的，还是那样富于傾复性和摧毁性的見解沒有經过更多的迫害、殉难和紛扰而竟然进展了。它在哲学中許久才得到它的完整的形式，也当然是不足为奇的事。思想家的主要努力不可避免地要專意減輕变化的冲击，緩和轉变的急迫，調解和撮合。当我們回顧到十七和十八世紀的差不多全体思想家，除了那些显著的怀疑論者和革命論者外，令人駭异的就是，虽在那些被認为最进步的人們当中，也存着許多傳統的題目和方法。人們是不易抛弃他們的旧的思考習慣的，也断不能立刻就抛弃它們。在發展、敎授和接受新观念时，我們都不得不用旧观念来作理解和傳达的道具。新科学的全部內容只能够一点一点，一步一步去了解。概略地講，十七世紀是天文学和宇宙論見諸应用的时期，十八世紀是物理学和化学，十九世紀是地質学和生物学見諸应用的时期。

有人說过，現今要恢复十九世紀以前流行于欧洲的那种世界观，是極难的事。但我們只要再看看达尔文以前的植物学和动物学，以及現今仍在道德政治方面占优势的各种观念，就可以發見那支配着当时人心的旧思想秩序。非至关于固定不变的类型和种，高低阶級的安排，暫时的个体对于普遍或种类的从屬等信条，在人生科学上的权威受到搖撼，新观念和新方法应用在社会、道德生活里面是不可能的。作到最后这一步，科学的發达可以完成，哲学的改造可以实現，这不似乎就是二十世紀的知識的任务么？

# 第四章　关于經驗和理性的已变的概念

甚么是經驗，甚么是理性和心？甚么是經驗的范圍，它的限界

怎样？它是信仰的确实的基础，行为的安全的指針，程度如何？我們在科学上和行为上可否信賴它？或者我們越出了若干低級的物質的利害关头以后，它就是一个泥淖。它是否那样不稳定，那样浮动，那样膚淺，至令我們不能涉足，安然渡过沃野去，反而走錯路，辨不出方向，弄到进退失据。經驗以外和經驗以上的理性，对于供給科学和行为的确定原理是否必需？这些問題，从一方面看来，是深奥的哲学的專門問題，从另一方面看，卻也包含着关系人們营謀生計的最为深切的疑义。这些問題不但关系人所用以構成他的信仰的标准，而且关系他所憑以指导生活的原理，以及他所趋向的目的。人是否必須憑一种引他进入超經驗界去的特异的机关，以超越經驗呢？如果这个不成功，他是否就要彷徨于狐疑幻灭中呢？或者，人类的經驗本身，在它的目的和指导方法上，是否有价值呢？它能否自己辟出坚定的途徑，或者，必須倚仗外面的扶助呢？

我們曉得傳統的哲学是怎样答复的。这些答复虽不全然一致，但它們都以为經驗断不出乎特殊、偶然和盖然的水平以上。只有在起源和內容方面均能超出任何和一切意想到的經驗以外的一个力量才能达到普遍、必然而确实的权威和領导。就是經驗論者自身也承認这些断定是正确的。他們只說，既然人类是沒有所謂純粹理性这种能力，我們就不得不滿足于我們所有的、所經驗的，并竭力利用它。他們既已滿意对超經驗論者所加的怀疑的抨击，又滿意傳授各种方法使人們可以尽量了解那不息的刹那的意义和好处，或者像洛克那样，确認經驗虽有限境，但它卻給与人們以指引行为的适当的步驟所需要的光明。他們断定那出自高級賢能的所謂权威的指导实际上阻碍了人們。

这个講演的任务，是在說明，从来經驗論者所未曾并且不能提出的那些主張，即認为經驗是科学和道德生活的指导，現在怎样提

出和为甚么可以提出。

眞是奇怪，解决这个問題的关鍵实在于經驗的旧观念自身是經驗的产物——当时人們得到的唯一的經驗。如果經驗的別一个概念現今是可能的，那正是因为現今所得到的經驗的性質所遭遇的社会的、理知的变化比之从前更为深刻。柏拉圖和亞理斯多德关于經驗的說明实际上就是希臘人的經驗的說明。它和近代心理学者所謂从試驗和錯誤入手而不从观念入手的学習方法非常近似。人試做某一种动作就受到某一种感应和感动。这些动作在發生的当时是各个孤立的、特殊的——与它相对应的是刹那的欲望和刹那的感覚。而記忆則將这些各个事件保存积累起来。当它們积累起来的时候，那些零乱駁杂的被丢弃了，那些有共同形相的被挑选出来，充实起来，联結起来。行动的習慣漸漸形成了，与这習慣相对应着，形成了某一物体或某一狀态的一个普通心象。于是我們不但辨識或注意这个特殊事物（严格地講一个特殊事物是不可能全然辨識清楚的，因为辨識不經分类就不能举其特性，証其相同），而且認得它是人，是树，是石，是皮革——屬于某一部类而标明其全部类所特有的普通形相的一个个体。跟着这个常識的知解的發达就長成行为的一定的規則性。特殊的事件鎔合起来，行动（在它所及的范圍內是普遍的）構成一个方式。职工、鞋匠、木匠、运动家、医师等处理事件有一定常規，在他們当中所表現的一种熟練技巧發展了。这个規律性自然是表明那特殊事件不是作为孤立的特殊事件看待，而是作为屬于某部类的一例看待的，所以它要求某一部类的动作。从所遇見的多数特殊病患中，医师学到把若干症候彙归消化不良的部类去，并且学到以一种共同或普通的方法去治疗这一类的症候。他定下一个服用藥、餌的規則。这些就構成我們所謂經驗。而其結果，如前例所明示的，就得到一种概

括的見識和行动中的一种有組織的技能。

不用說，这个概括和組織是有限的而且是有誤的。这些，如亞理斯多德所常說的，是适用于寻常事件的一个規則，而不是普遍的、必然的，或者当做一个原理适用。医师是难免誤診的，因为各个病例各不相同，它們的本質原是如此。这个困难不是起于經驗缺乏而以更丰富的經驗补救得的。这样的經驗本身自有缺欠，于是錯誤無可避免并且無可救治。唯一的普遍性和确实性是經驗以上的一个境地，即合理的和概念的世界。如同特殊事物是到心象和習慣去的一塊踏脚石一样，心象和習慣也是到概念和原理去的一塊踏脚石。但后者卻放下了經驗就不管了，再也不回头去修正它。当我們說那个建筑师或那个医师的操作方法是“經驗的”不是“科学的”的时候，仍然遺留在“經驗的”和“合理的”对照間的就是这个观念。但关于經驗的古今概念的区别，已表現在下列事实中，即这样的評語成了对于某一特殊建筑师或医师而提出的一种攻訐，一种誹謗的控訴。在柏拉圖、亞理斯多德和煩瑣学派看来，因为他們以职業做經驗的范型，这个評語是对于职業的一种攻訐。它是关于与概念的审思相反的一切实际行动的一种訴狀。

以經驗主义者自居的現代哲学家通常都抱着批判的目的。和培根、洛克，康狄亞克(Condillac)和爱尔维修(Helvetius)一样，他面对着他所極不信任的許多敎条和制度。他的問題是在解脫人类自自背負着的重担，打破它，扯毁它。他的發掘和剖析的最便易的方法是求助于經驗，以經驗做最后的証据和标准。無論甚么时候，积極的改革論者在哲学的意义內都是經驗論者。他們專事証明那些自命为曾經取得生就的观念和必然的概念的認可，或导源于理性的、可靠的、啓示的若干現行信条或制度，实际上却都是出自身分低微的經驗而且是由偶然的阶級利益或偏执的权力而取得

承認的。

洛克所倡导的哲学的經驗主义就是注重做这种毁坏功夫的。他很乐观地假定了，当盲目的習慣、强制的权威和偶然的联想等重担被解除了的时候，科学和社会組織的进步就会自發地出現。它的任务是帮助解除这个重担。令人摆脱这个重担的最好方法，是教人明白，与那可惡的信条和習慣結合着的观念在人心中的起源和生長的自然历史。山塔耶那（Santayana）叫这一派心理学做惡意的心理学(malicious psychology)，是妥当的。这种心理学把某种观念的構成的历史和那些观念所关涉的諸事物的叙述看成是相同的——这样的相同对于那些事物自然产生不利的結果。但山塔耶那卻忽略了蘊蓄在惡意里面的社会的热誠和目的。他不能指出这个"惡意"是瞄着已經失卻功用的制度和習慣，他不能指出它們的起源的心理的估計大抵是和事物本身的破坏的估計同等。但到休謨(Hume)明白地指出了將信念剖成感覚和联想就是將"自然的"观念和制度放在改革論者曾經安置过"人为的"观念和制度的同一地位以后，局面就不同了。理性主义者用感覚論的經驗論的論理，說明經驗若只是混乱而孤立的特殊事件的堆积，对于科学和道德的法則和义务；和对于人所憎惡的制度一样，是致命的，結論是，如果經驗必須具备結合和联系的原理，就要訴諸"理性"。康德和他的后繼者的新唯理主义的唯心論似乎是因新經驗主义哲学的破坏而必然出現的。

使經驗的新概念和关于理性对經驗的关系的新观念，或更正确地講，关于理性在經驗中所占地位的新概念，得以产生的有兩件事。第一件是經驗的实际性質，即实际所經驗的內容和方法的变化。第二件是基于使經驗的性質的新科学的構成成为可能的生物学的心理学的發达。

請先从学术方面即心理学的变化說起。我們于今才开始了解十八至十九世紀支配着哲学的心理学是怎样被全部破坏的。按照这个心理学，心的生活發端于感覚，这些感覚是个別地和被动地接受得来的，而且更可以由記忆和联想的法則形成心象、知覚、概念等鑲嵌細工。五官是知識的門戶或通路。除了結合原子的感覚以外，心对于認識全然是被动的、从顺的。意志、行动、情緒和欲望是跟着感覚和心象而起的。知識的或辨識的因素先行，情緒的和意志的生活不过是观念与快乐、痛苦的感情相結合的結果。

生物学發达的結果倒轉了这个場面。有生命的地方就有行为、有活动。为要維持生命，活动就要連續，并与其环境相适应。而且这个适应的調节不是全然被动的，不單是有机体受着环境的塑造。就是蛤蜊也对于其环境有所反应，而加以若干改变。它选擇材料以資营养，以充其护身介壳。它有所施于其环境，并須有所施于它自身。在生物当中是沒有只顺从环境的，就是寄生物也不过是接近这个境界而已。要維持生命就要变化环境中若干因素。生活的形式愈高，对环境的主动的改造就愈重要。这个增長了的制御可以用野蛮人和文明人的对照来說明。假如他們兩个同住在荒野里。野蛮人对于所处的环境尽量去求适应，可以叫做反抗的極少。野蛮人取了东西就那样子拿来用，他靠洞窟、草根、木实和川澤以度他的貧乏而不安定的生活。文明人就不然，他走到远远的山上去，把溪流遏起来。他筑水塘，挖溝，把水引到沙漠的荒野去。他四处寻找宜于繁殖的树木和牲畜。他采摘本地的树木，用选种和接种的方法去改良它們。他利用机器去耕地和收割。用这样的种种方法他可以把荒野变成盛开的玫瑰花一般鮮艳。

这样的轉变場面是我們所常見的，竟忽略了它的意义。我們忘記了生命本有的力量就在这些地方發現。試看看这种見解在

經驗的傳統概念里惹起了怎样一个变化。經驗变成首先是做(doing) 的事情。有机体决不徒然站着，一事不做，像米考伯(Micawber ——狄更斯的小說中的人物）一样，等着甚么事情發生。它并不默守、弛懈、等候外界有甚么东西逼到它身上去。它按照自己的机体構造的繁簡向着环境动作。結果，环境邪产生的变化又反应到这个有机体和它的活动上去。这个生物經历和感受它自己的行动的結果。这个动作和感受(或經历)的密切关系就形成我們所謂經驗。不相关联的动作和不相关联的感受都不成为經驗。例如在一个人睡着的时候，火燒了他。他的身体的一部分被燒伤了，这个火伤不是以清醒的知覚从他的行为归結出来的，在教訓的意义上沒有什么是可以叫做經驗的。只有一連串的單独运动，如在痙攣中的筋肉收縮等。这些运动簡直不成东西，它們对于生活沒有一点結果。就是有，这些結果和事前的动作是沒有关联的。旣沒有經驗，沒有学習，也沒有积累的过程。但假如一个頑皮小孩把手指头放进火里去，这个动作是乱来的，旣沒有目的，也沒有决意或考虑，但結果是遇着些事。这个小孩遭到火燒，感着痛苦。这个动作和感受，伸手和火燒，連結起来。这一件事警醒了他，其余就可以类推了。于是就得了一个意义非常重大的經驗。

哲学上的几个重要意义从此發現。第一、在利用环境以求适应的过程里所起的有机体与环境間的相互作用是首要的事实，基本的范疇。知識反落于从生的地位，卽使它一旦确立了，它的地位很重要，其来源是次一等的。知識不是孤立、自我充足的东西，而是包罗在用以維持和發展生活的方法里面的。感覚失去其为知識門戶的地位，而得其为行动刺激的正当地位。眼或耳所受的感覚对于动物并不是世間無足輕重的事情的一种無謂的知会，而是因应需要以行动的一种招請或引誘。它是行为的引綫，是生活求适应

环境的一种指导因素。它在性質上是触發的，不是辨識的。經驗論者和理性論者关于感觉的知識价值的爭論全部归于無用。关于感觉的討論是屬于直接的刺激和反应的标題底下，不是屬于知識的标題底下的。

作为一个意識的因素看，感觉标志着以前所着手的行动进程的中断。許多心里学家，自从霍布斯(Hobbes)时代，已經研究过他們所謂的感觉相对性了。我們感觉到冷，与其說是絕对的，毋宁說是在热与冷的推移中感觉到的。硬，是由一个抵抗較少的背景感觉到的，色彩，是与眞光或眞黑或其他光澤的对照。永無变化的色調或色彩是跟蹤不到，或感觉不到的。我們所認为單調的延展的感觉，其实也常受其他因素的侵入所扰乱，而代表着一連串往还不息的微細波动。然而这个事实卻被誤用为关于知識性質的一个解說。理性主义者用它毀謗感觉，以为我們旣不能根据它而眞正地掌着任何事物的本体，它就不是知識的确实的或高級的形相。感觉論者用它以輕蔑所謂絕对的知識，以为一切都是冒充。

然而公平地講，感觉的相对性这个事实絕不是屬于知識的范圍內的。这种感觉与其說是認識的，知識的，毋宁說是情緒的，实用的。它們是因事前的調度受了阻碍而突起的变化的冲击。它們是行动轉易方向的信号。讓我引一个淺近的例証。笔記者，当他記得順利的时候，他感觉不到他的鉛笔在紙上或在他的手上的压力。它不过是做了一个刺激，使当时的調度得以灵敏而有效。这个感觉的活动自动地、無意地引起它的發动器官的适度的反应。事前本已有一个是从習慣得来而結局便成了神經系統中生理上本来具有的联系。如果那个笔尖坏了，或秃了，写字的習慣就不能进行得那样順利，于是感着一种冲击——觉得有点事，有点不对。这个情緒的变化就做了活动中必要变更的一个刺激。这个人看看他

的鉛笔，把它削好，或从他的衣袋里掏出别一支。这个感觉是安排行动的一个樞軸，它标示出写字时一向的定程的中断，和别样动作的开始。感覚是“相对的”这个意思，就是表明在行动的習慣里面从行动的一个次序到别个次序去的种种推移狀态。

所以唯理主义者否認这样的感覚是知識的眞元素，这是正当的。但他对于这个結論所持的理由和从此引伸出来的推論都錯了。感覚决不是那种知識的甚么成分，無論是好、是坏、是优、是劣、或完全与否。它們毋宁是归結到知識去的研究活动的一个激發者，鼓动者，挑战者。它們不是比反省的方法、比須用思考和推理的方法更为劣等的認識方法，因为它們全然不是認識的方法。它們只是反省和推理的刺激。当它們成了阻碍的时候，它們提出一些疑問，这个冲击是甚么意思，甚么事情在發生，是怎样一回事，我和周圍的关系是怎样被扰乱了，应該怎样去对付这件事，我要怎样改变行动的进程去适应周圍所起的变化，我对于这个变化要怎样安排我的行动去对付。因此感覚就如同感覚論者所主張的那样，确是知識的起端，但这所謂起端不过是表示所經驗的变化的冲击对于那畢竟会产生知識的考察和比較只做了些必要的刺激。

当經驗与生活进程相并置并且感覚做了調整的指标的时候，所謂感覚原子論就全然解体。于是結合諸感覚的超經驗的理性的綜合作用也不必要了。哲学已不再有那种如同以沙結繩的絕望的問題。洛克和休謨所謂孤立的單独的存在旣被看作不过是用以解答他們所倡关于心的学說的若干持論，而非眞是經驗的，康德派和后期康德派为着綜合經驗的資料而設定的精緻的先天概念和范疇組織也沒用处。經驗的“眞資料”应該是动作、習慣、主动的机能，行为和遭受的結合等适应途徑，感官运动的相互协調（sensori-motor co-ordinations）。經驗在它自身里面含有結合和組織的原理，这些

原理并不因为它們不是認識的而是生命所关的、实用的就减損了价值。就是最低級的生活也必須有相当程度的組織。就是变形虫也要在时間里有一定的連續活动并且在空間里对于环境多少有一定的适应。它的生活和經驗不能只靠瞬息的、原子的和單独的感覚而構成。它的活动与周圍环境，与它在事前事后所經历的都有关涉。这个生命所固有的組織無須一个超自然的和超經驗的綜合。它做为經驗內的一个組織因素，供給知慧的积極进化的基础和資料。

在这里略示社会的組織和生物的構造参与人类經驗形成的范圍，諒也并非全然超出題目以外的事。以为心在認識作用中是被动的这个观念，大概是由于人类小孩無力观察而加强起来的。但这个观察是全然錯誤的。小孩因为体力不足，要靠他人，他和自然的接触是以他人做媒介的。母亲和保姆，父亲和長輩，决定他应有甚么經驗，他們經常教导他，所作所遇的有甚么意义。社会所流行和重要的概念，在小孩尙未达到以自己的考虑制御自己的行动以前，早就做了小孩解释事理和評价的原理。事物来到他面前，是以語言作外衣披着的，不是赤裸着身体的，这个傳达的服飾使他参預了他周圍的人所怀抱的信念。这些信念以許多事实的姿态構成他的心意，并做了他安排自己的閱历和見聞的中樞。这些就是結合和統一的諸范疇，与康德的那些同等重要，但这些都是經驗的，不是神話的。

我們再从这些初步的或多少專門的考察轉向經驗自身由古代和中世推移到近代的行程中所經历的变化。依柏拉圖的見解，經驗屬于过去，屬于習慣。經驗差不多是与旣成習慣相同的，不是由理性或在知的制御下所構成，只是由重复和指头的盲目撥弄得来的。惟有理性能够援助我們脫出过去事件的覊絆。到我們遇着培

根和他的后繼者，我們才發見一个奇怪的反向。理性和随从它的諸普通概念成了保守的、奴親心的因素。經驗成了解放的力量。經驗代表新，令我們抛弃过去的执着，示我們以新的事实和眞理。信賴經驗不产生尊尙習慣的热誠，而产生前进的努力。这个心境的迁异意义更为深远，因为它是無意中成就了的。若干具体的重大变化必曾發生于当时的实际經驗。因为，畢竟經驗这个概念总是追随和受成于实际所历的經驗。

当数学和其他合理的科学在希臘人中發达起来的时候，科学的眞理未曾反应到日常經驗去。它們只孤立着，隔离着，而且是高高在上的。医藥得到了最大量的实际知識，但攀不上科学的尊严地位，只是一种方术。而且其他实用的技术里，也沒有甚么有心的發明或改善。工人只依照相傳下来的模样去做，离开了定型、定則，常常造出低劣的产品。改良是从緩慢的逐漸的和無意中的变化累积得来的，不然，就是出于一时的偶然的灵感，立刻定出一个新标准来。这是無意中得来的，于是归功于神。关于社会艺术(social arts)，就是柏拉圖那样的急进改革論者，也以为当时的弊病是由于沒有一定的模型去規范技术者的作品。哲学的倫理的意义就是供应这些模型的，而且这些模型一旦制定了，更由宗敎奉为神聖，由艺术加以裝飾，由敎育施以培植，由行政者予以强制，这样就不能有所改变了。

关于实驗的科学可以令人能审愼控制环境一事已經講过几次了，現在無須重述了。但这个控制对經驗的傳統概念的冲突常常被人忽略，所以我們必須指出当經驗不再是經驗的而轉为实驗的时候，就要發生非常重大的变化。从前人用他旣往經驗的結果只是作成習慣，这些習慣以后就只是盲目地遵守着，或盲目地毁坏了。現在，旧經驗是用以指点新目标，新方法，以資發展新經驗、好

經驗，所以經驗就此可以說是建設的自律的。莎士比亞（Shakespeare）就自然所說的一句意味深長的話“自然非手段所能改善，而手段却为自然所作成”，挪到这里来說經驗，也是妥貼的。我們不只是蹈襲既往，或等候意外事件来强我們起变化。我們利用我們的既往經驗，来造就新的、更好的經驗。于是經驗这个事实就含着指引它改善自己的过程。

科学，“理性”，当然就不是从上被加于經驗的东西。在既往的經驗里面点醒的和試驗过的，也可以通过發明和其他許多方法用它去扩張和充实后来的經驗。虽然像屡次曾講过的那样，經驗的这个自我創造和自我整飭大半仍是技能的，而不是艺术的或人事的，但它所完成的已足保証智慧統御經驗的可能。它的界限是道德的，智性的，是由于我們缺乏善意和知識，并不在乎經驗所內孕的形而上学的特性。和經驗分立的一种能力，所謂“理性”，曾指引我們到普遍的眞理的高級世界去，到如今已令我們覺得是渺茫、沒趣、無关重要了。理性，如康德所謂以普遍性和条理性付与經驗的，已令我們日益覺得是多余的——是耽溺于傳統的形式主义和精巧的术語学的人們所特創的無用的东西。从既往經驗發出的提示参照着現在的需要和缺乏等事实而發展起来，成熟起来，可以用作特殊改造的目标和手段，并可以用这个調整功夫的成敗来檢驗，也就够了。对于以建設形式备充新目的的这种經驗的提示我們起了一个名字叫做“智慧”。

在經驗进程中承認主动的、計划的思考的地位，这件事根本变更了关于特殊与普遍、官能与理性、知覺与概念等專門問題的傳統情势。但这个变更超出了專門的意义。因为理性就是实驗的智慧，是照着科学的模样孕育出来、用以創造社会艺术的，它必定要做些事。它从因無知和意外而凝成習慣的过去的束縛解脫人。它

拟出一个更好的将来，幷帮助人去实現它。而它的作用又常在經驗中受着檢驗。所訂的計划、卽人計划作为指导改造活动的諸原則，幷不是独断的。它們只是假定，是要施諸实际，以驗其对指导我們目前的經驗是成、是敗、而可以随时加以修正、补充或撤銷。我們可以叫它們做行动綱領，但它們旣是用以維系我們未来的活动，道以繩墨免其妄作的，它們是很灵活的。智慧幷不是一旦得到就可以永久保用的东西。它常常处于形成的进程中，要保存它就要随时戒备着，观察它的結果，而且要存着虛心学習的意志和从新調整的勇气。

和这个实驗的和調整的智慧对照着看，旧时的唯理主义所持的理性不得不說是过于鲁莽、浮夸、無責任心和呆板——簡單地講，是陷于絕对論。——近代心理学的某派用"合理化"这个字来表示那些心性的机制，由于它的作用，我們往往無意中对于我們的行为或經驗加上一个較比事实应有的更为好看的外观。或者对于我們窃自以为可耻的行为往往付与一个旨趣和条理，以求自解。旧时的唯理主义也是一样，常用"理性"来作剖白和辯解的代理者。它敎导我們，說实际經驗的缺陷和弊病消失在事物的"合理的全体"(rational whole)里面，事物出現毛病只是由于經驗的偏枯不完。或如培根所說"理性"裝上一个單純、統一和普遍的外表，替科学开了一条虛構的安逸的道路。由此归結到知識的無責任和怠慢去——所謂無責任，是因为唯理主义認为理性諸概念是自足的从而是超乎經驗以上的，自無須乎确証，亦無从而得确証。所謂怠慢，是因为这一个假定令人不注意具体的观察和实驗。对經驗的輕蔑在經驗中遇了一个悲剧的报复，它育成了对于事实的藐視，而这个藐視却在失敗、愁苦和战争中付出了代价。

唯理主义的独断的强硬，在康德用純粹观念維持經驗以免其

混乱的企圖的結果中，可以看得最清楚。他开始就要抑制离开了經驗的"理性"的僭越，是値得称贊的。他把他的哲学叫做批判的哲学。但因为他倡道悟性使用固定的先天的概念，以維持經驗的联系从而使知識的对象（諸性質的稳固而有条理的关系）得以成立，他在日耳曼思想里面啓發了对經驗的繁杂性提出了一种不可思議的輕蔑并对系統、秩序、規矩本身的价値作了一种不可思議的过分估价。更多的实际原因助長了日耳曼对操演、訓練、紀律和順从所特有的尊重。

但是康德的哲学，对于固定的和既成的万有、"原理"、"法則"，却預备了一个关于个体的隶屬的知識的辯护或理性"化"。理性和法則被看作了同义語。而且因为理性是由外面和上头来到經驗里面的，于是法則也須由外面的和优越的权威来到生活里面。和絕对論互有实际关系的是气質的严厉、拘执和頑固。当康德認为，有些概念（而且是重要的）是先天的，不是从經驗得来，也不能以經驗証实或檢驗，并且沒有这样現成的东西投进經驗里面，經驗就陷入無政府的混乱狀态的时候，他虽在文字上否定了絕对的可能，但已培养了絕对論的精神。他的后繼者感于他的这种精神，反略了他的文字，竟系統地倡起絕对論来了。日耳曼人虽然有科学的資質和术語的練达，但陷于思想和行动的悲剧的（这所謂悲剧的是因为將他們陷于無能了解他們所住的世界）严厉而倨傲的标格，是一个充分的教訓，說明系統地否認智慧及其概念的实驗性質会有甚么結果。

如普通人所承認，英国經驗論的結果是怀疑的，而德国唯理論的結果却是辯解的，前者所攻击的，后者却加以維护。前者看破了在自己的或阶級的利益的影响下成了習慣的种种偶然的联想，而德国的理性唯心論却發見了因絕对理性必然的推演而展开的深奧

的意义。現代社会吃了亏，是因为在許多事情里面哲学都走了極端，只准它在那些相反的兩極中任意自擇其一，如支离的分析或强硬的綜合；侮蔑幷攻击历史为瑣細而有害的極端急进論，或把制度看成是永久的理性所胚胎而奉为理想的極端保守論；將經驗鎔为無法維系安定的組織的原子因素，或全然將全部經驗鉗制在固定的范疇和必然的概念底下——这些都是諸学派爭論时所呈現的兩極。

这些就是感覚与思維，經驗与理性，傳統对立的論理归宿。常識是不肯追蹤兩种学說到論理的終竟去的，于是退回信仰和直覚去，或在急需时进行实际的調和。但常識也常常受到扰乱和阻碍，而得不到專門学者所提出的哲学的啓發和指导。回到常識去的人們，当他們想获得一般的指导，而訴諸哲学的时候，很容易走向常規，人格的势力，和强有力的領导，不然，就应着目前的情势处置下去。因为十八世紀和十九世紀初叶的自由的和进取的运动沒有一个足与实际期望相应的智性的闡發，其所釀成的損害是难得估計的。它的心地是正大的，它的意向是人道的、社会的。但它沒有建設力的理論工具。不幸它的头腦也有点缺欠。它所持主义的論理从原子的个人主义方面来看，常常几乎是反社会的，从虔信粗暴的感覚方面看則反乎人性。这些缺点为反动派和蒙昧主义者所利用。依靠超乎經驗的固定的原理和不能以实驗証明的独断的有力論据，或不靠經驗的結果和后效而靠先天的真理規范和道德标准的有力的論据，乃是公認的經驗主义哲学家所采用和主張的关于經驗的实証的概念。

哲学的改造旣須救助人們，免其徬徨于貧乏而片面的經驗和虛伪無能的理性間的歧路，也会解脫人类必須肩起的最重的智力負担。它毁坏了將善意的人們划为兩大敌对营壘的分界。它允許

那些尊重过去和既成制度的人們与兴趣在于建設一个更自由、更幸福的將来的人們彼此合作。因为它可以决定种种条件，使过去的經驗和指望着將来而預为策画的智慧能够有效的互相輔助。它可以使人尊重理性的要求而不至同时陷于对超經驗的权威的迷惑的崇拜，或現成事物的矯激的“合理化”。

# 第五章　理想与現实的已变的意义

以前已經講过，人的經驗所以成为人的，是由于联想和記忆的存在，而这些联想和記忆經过想像的連綴使其合乎情感的要求。人感到乐趣的，由于欠缺訓練，就是平日閑居無事时耽于幻想，作出种种令人兴奋、令人滿意的心象来消遣解悶。所以在人类的經驗中，詩是在散文以前發生，宗教是在科学以前出現，而裝飾的技术縱不能代替实用，亦早已發达到与实用工艺不相称的程度。既往經驗所提出的暗示，为要令人滿意，令人欢悦，为要培养現时的情緒并賦与意識生活以力量和色彩，而須重行改造过，將那些不愉快的磨灭了，再添些可以享乐的东西。有些心理学家說，对于失意事是有一个所謂健忘的自然傾向——人們在思考和記忆里迴避不愜心的事情是和他們在行动上迴避障碍一样。誠实的人們都曉得，道德的訓練所須的努力大半在于奋自悔悟其过去和現在行为的不愉快的結果。我們伸欠、閃鑠、迴避、假托、隐瞞、辩解、掩飾——無非是想使我們的心境稍紓其所不安。簡言之，自發的暗示是傾于經驗的理想化，而于意識中給經驗以实际所無的性質。时間和記忆是眞艺术者，它們把实在改变得更加接近心願。

想像愈加自由，受具体的现实的拘束愈少，理想化的傾向脫离凡俗世界的羈絆則愈远。当想像修改經驗时，想像所注重的事物即实际所缺欠的事物。生活平靜而安逸，則想像迂緩而笨鈍。生活不安而煩扰，則想像为其所激，而致描出与实际相反的种种事物的形态。从一个人所構空中楼閣的特征可以推知他心中未遂的期願。現实生活中的困难和失望在幻想里可以变作显著的功業和得意的凱旋，事实上是消極性的，在幻想所構成的意象中將是积極的；行动中的困頓在理想化的想像里可以得到巨大的补偿。

考察所得的这些結果不止适用于个人心理。对于古代哲学的最显著的特点之一，即对于其本質原是理想的至高的实在的思想是極重要的。史学家曾屡次在希臘宗敎的奧林匹克諸神殿(Olympian Pantheon)和柏拉圖哲学的理想世界間作了頗有意义的对比。凡是神，無論他們的来源和起初的特征是甚么，都成了希臘人在自己的人間生活中所贊美的功業的理想化了的投影。神是和人一样的，他們只过着人人所期望的生活，有强大的力量，圓滿的美質和精熟的智慧。当亞理斯多德批評他的老师柏拉圖的唯心論，說观念結局只是永远化了的感覚的事物，就是指出剛才所說的哲学与宗敎、艺术的相似。除了純术語的意义外，就柏拉圖的观念所說的話是否也可以拿来加諸亞理斯多德的"形相"？数百年来影响科学和神学的过程至深的这些"形相"和"本質"，除了脫去污点，除治瑕疵，修补缺陷，和成全触动和暗示的日常經驗的事物外，究竟还有甚么？簡捷地講，若不是日常生活中神化了的(divinized)，在实际經驗中总是失望的，但想像將它們化作理想的以适应人的期望，因而就变了形的那些事物，它們又是甚么呢？

柏拉圖、亞理斯多德——虽稍有不同——普洛丁納司(Plotinus)、馬苦斯·奧列留斯(Marcus Aurelius)、聖托馬斯·啊奎

那斯 (Saint Thomas Aguinas) 、斯宾諾沙 (Spinoza)、黑格尔 (Hegel) 等,或說終極实在于其本性是完全理想的和合理的,或說它是以絕对的理想性和合理性为其必然的屬性,是哲学家所熟知的事实。在这里可以不必解說。但这些广大的系統的哲学,而用表示那些令生活不快意而又煩扰的事物的相反概念来界說完全的“理想性”,是値得注意的。詩人、道学家对于經驗的完善、价値和滿足,所以提起非議的主因是甚么?絕少是以为簡直沒有这些事的,虽有,但只是倏忽卽逝的。它們不停留,最坏的情況是它們到来,只是使人淺尝理想的霎間旋生旋灭的一点滋味,而徒增其煩惱。最好的情況也不过以关于更眞的現实的一个偶見卽逝的暗示稍施啓發和指点而已。詩人和道学家的不但关于感官的享乐并且关于声名和功業的無常的这种常套,就是哲学家,尤其是柏拉圖、亞理斯多德,也曾深加反省过。他們反省所得結果已錯綜交貫于西方思想的結構里面。时間、变化和运动,就是希臘人所謂“非有”任便污占了“眞有”的諸征狀。說法虽离奇,但近代許多嘲笑“非有”这个概念的人其实也在“有限”或“不完”的名义下重复同一思想。

哪里有变化,哪里就有不稳定,而不稳定就是有所缺欠、不备、不完的証据。这些就是轉变、化成、坏灭、与非有、有限、不完相互間的联系所共通的观念。因此完全而眞正的实在必是不变的、不可移易的,如此充滿着“实有”,因而永远保持着它自己在一个靜止和安息的狀态。現代最巧妙的辯証的絕对論者布拉德列 (Bradley),明白地說出“沒有完全眞实的东西是动的”。柏拉圖,比較地講,認为变化为墮落,抱着悲观的見解,而亞理斯多德却以它为达到实現(realization) 的傾向,看来較为乐观。但亞理斯多德仍与柏拉圖同样,以为完全实現了的实在,神聖的和究竟的实在,是不变的。卽使叫它做“动”或“能”,“动”也是不知有变化的,“能”也

是無所为的。它是永远踏着步而永不向那里前进的軍队的动。

从这个恒常与轉变的对照产生另一特質，將終極实在与实际生活的不完全的实在分开。哪里有变化，哪里就必有复数、有倍数，而从紛异又生出反对和竞爭。变化就是更迭，或成为另一事物，于是也有差别。有差别就有区分，有区分就有兩方和相互的斗爭。轉变的世界必是一个不諧和的世界，因为缺乏稳定就缺乏統一的支配。如果統一完全持續下去，这些东西也会保全一个不变的全体。改变的东西是有区分、有偏向的，不承認統一的支配，擅自主張其独立，而使生活变成竞爭与不和的舞台。在另一方面，"終極"和"眞有"旣無变化，就是一体（total）、統括万有（all-comprehensive）而为一(one)。旣然为一，則只知諧和而永享全善了，此之謂完滿(perfection)。

知識和眞理的程度是与实在的程度相照应的。"实在"愈高而愈近于完全，則关于它的知識亦愈眞愈重要。化成的生灭的世界旣欠缺"眞有"，就不能对它有最高意义的認識。要認識它就必至忽略掉它的流轉更迭，而只發現出那截断它的变异进程的一个恒常形态。橡实是經过一連串变化的，这些变化，只参照那虽然树形有差别，而整个橡类則相同的橡树的固定形态，才可以認識。而且这个形态截断生長流轉的兩端，即橡实从橡树生而又变为橡树的兩端。这样能統一、能限制的永久形相如果不能發現，就只有無目的地流轉和变异，知識是談不到的。反之，事物愈接近于絕無运动的境地，則其知識愈明显，愈确实，而愈圓滿——純粹無夾杂的眞理。天比地更易于眞正地認識、神，不动的动原又比天更易于眞正地認識。

从这个事实产生：靜观的知識高于实用的知識，純理論的思惟高于实驗、也高于依賴事物的变化，或引起事物的变化而获得的知

識。純粹的知識是由純粹的諦視、察看和注意得来。它自身本是完全無缺。自身以外它不希望甚么，它不欠缺甚么，所以它沒有目的，也無所企圖。而最重要的就是它、就是它自己的存在理由。誠然，純靜观的知識是宇宙間自固、自足的，所以它是只可以归之于神的一个最高的屬性，然而人，他自己，当他达到这个純然自足的理論的洞察的难得的瞬間，也可得着这个神性。

与这样的知識相比較，工匠的所謂知識是劣等的。他必須使事物、木和石發生变化，这个事实就是他的材料欠缺实在的明証。貶損他的知識更甚的，就是它并非不关心地为知識而知識的那个事实。它与所得的結果衣、食、住等有关系。它与会消灭的事物、身体及其需要有关系。这样，它就有外面的目的，而这个目的自身就証明它的不完全，因为一切需要、欲望、爱好都表示着缺陷。哪里有需要、有欲望——如在实用的知識和行动的事例内——哪里就有不完全、不充实。公民的或政治的和道德的知識虽較职工的思想高出一等，但就它本身看来，也是低級而不眞实的。道德的和政治的行动是实踐的。这就是說，它包含着需要和滿足这些需要的努力。它有本身以外的一个目的。而且結合 (association)这个事实已表明它欠缺自足性，它表明要倚賴他人。純粹的知識是自立独行的，能在完全自足的独立中运行的。

总之，知識价値的測定，依照已經略述过的亞理斯多德的見解，是以知識所占純粹靜观的程度为准則。最高的程度是在終極的“理想的实有”，純粹的“心灵”的認識中达到的。这是“理想的”，諸“形相的形相”，因为它無所缺、無所需、也無变化、無分异。它無願望，因为它的一切願望都已实現。它旣然是完滿的“实有”(perfect being)，它就是完滿的“智”，完滿的“福”(perfect bliss)——合理性和理想性的極峰。——再講一点，这辯論就結束了。涉

及終極实在(也是終極理想)的那种認識是哲学。哲学所以就是在純粹靜观中最后和最高的一个項目。無論其他种类的知識是怎样，哲学总是自固的。自己以外它是絕無关涉的，它旣無目的、也無企圖、更無作用。——除了成为哲学——即終極实在的純然的自足的观照。固然犹有所謂哲学的研究这样事情，但决不是完全的。哪里有学習，哪里就有轉变和化成。但哲学的研究和学習的效用，如柏拉圖所說，是使灵魂的眼光不要自滿地專注意事物的幻像和有生有灭的低級的实在上面，而指引它到上天的永远的“实有”的直观。于是知者的心同化于其所知，而变其形相。

經过了种种变异的历程，尤其是新柏拉圖学派和聖奧古斯丁(St. Augustine)，这些观念找到了它們的路，走进了基督教的神学里面，而偉大的經院思想家也說人的目的是在認識“眞正的实有”，知識是靜观的，“眞正的实有”是純粹“非物質的心灵”，認識它就是“福”，就得“救”。这个知識虽然在这一生或沒有超自然的扶助是不能获得的，但旣有所成就，則于其所造詣的限界內把人的心同化于神的本質，于是也可以得“救”。这个以知識为“靜观的”的观念移植到欧洲的基督教去，就是于理論哲学絕不相干的許多人也受了影响。知識原只是实在的观照这个观念——知識的旁观者的見解——于是成了一个絕無疑义的公理 相傳到后代的思想家去。这个观念浸潤到这样深，竟至科学的进步已証明了知識是改造世界的力量和有效的知識的应用已采取到实驗法以后，仍然風行了几百年。

現在讓我們由这个关于眞知識的标准和眞哲学的性質的概念徑直轉到知識的現在的应用情形去。現在如果有一个人，假如一个物理学家或化学家，要知道一个甚么东西，他决不会只在那里冥想“靜观”。他無論怎样热心，怎样耐煩，总不会看着那个东西，盼

望他从此就可以發見它的一定的特質。他不希望这样疏远地视察可以暴露甚么秘密給他。他上前去試一試，加一点力量到那个物体去，看它怎样反应，他把它放在特殊的条件下，看它起些甚么变化。天文学者縱不能变化天空的列星，他也再不会只向它們定睛看着。他自己縱不能变化那些星，他至少也能用透鏡和棱鏡变化它們射到地上来的光，他能用計窺探出平日所見不到的种种变化。他不会对于变化取敌視的态度，而以列星为有神性，是完全無缺的，于是否定它們的变化。他常常留意着要找出些变化来，以备作成一个关于天体構成和天体系統的推論。

总之，变化已不会被人家看作美德的衰落，实在的缺損，或"实有"的不完的表征。現代科学已不再在各种变化历程背后寻覓甚么固定形相或本質。反而以实驗的方法毀坏那些表面的固定性而挑起变化来。对于感官常常覚得沒有变化的形相，例如种子或树木的形相，不是到事物的知識去的鑰匙，只是一面牆壁，一个应予毀坏的障碍。所以科学家去实驗，以种种作用配置在种种条件下，直到起了变化，直到有所获而后已。他說变化是永远进行着的，似乎是靜止的事物也有运动，变化运动的历程旣不显現到知覚来，要知道它，就要將那个事物移到新境地去，使它發生明显的变化。簡截地講，我們所当接受、所当注意的，并不是原来已有的那个东西，而是放在許多不同的情况下，看过它怎样举动以后，才發現出来的另外一个东西。

这件事情現时标志着人类的态度已变化到比当初更普遍的一种情形。它表明于一定时間呈現出的世界，或其一部分，只可作为变化的材料予以接受或承認。它被接受是和木工接受木料一样。如果他只是为着它們本身的緣故而去注意它們，观察它們的，他就决不会做木工。他只須观察、描繪、記录那些东西所表現的形态和

变化就够了，就可以把它們擱在那里。如果那些木料忽然起了变化，成功一所房舍，固然是很好的。但他所以成为建造者实由于他察看那些木料不只就木料本身着想，他关心到他要对于它們做些甚么和拿它們去做些甚么，他在他的心目中自有一个目的，是否适于促成他所想望的一定的特殊变化，就是他所以关心他观察的木、石和鉄的一个要因。他所注意的是它們自身所發生的变化以及它們使别的东西發生的种种变化，这样，他就可以选擇那些变化，去作成他所期望的結果。他發見事物的性質，只靠着这些为实現他的目的而加諸事物的主动的处置。如果他放弃了他自己的目的，以为是应該謙虛地接納事物的"眞相"，而不肯以他自己的意思制御事物的"現狀"，他就不但不能成就他自己的目的，也决不会明白那些事物本身是甚么。它們是它們所能做的，和能用它們去做的——能以精密的試驗發覚出来的事物。

所謂知的正当方法这个观念的成效就是人对于自然世界的态度的深刻的改变。在种种不同的社会的境遇下，較旧的或古代的思想有时产生卑遜和服从，有时产生藐視和迴避的意念，有时，其显著的，例如在希臘人中，对于特别注意事物的一切特質产生犀銳的审美的好奇心。其实，把知識認为是察看和注視的整个观念，在环境美好、生活恬靜的地方，基本上是与美的享乐和鑒賞相結合，而在生活困难，自然又凶惡而殘忍的地方，基本上則是与美的厭弃和輕蔑相关联的。但跟着知識的主动的观念流行起来，环境被看作須加以变化以求眞知的一种东西，人人就得到勇气而对于自然竟直采用攻势了。自然变成可以任意塑造的供人使用的东西。对于变化的道德的兴趣深刻地改变了。这个"变化"提起来，已不会引起人家的哀感，它已不再为不幸所旋繞，只諷示着衰敗和丧失。变化对于新的可能和將来的目的是很重要的，它成了預示一

个更好的將来的先知者。变化已与亏損或沒落分离，而与进步联合。变化既然是無論如何都要起的，我們的要务就应該是充分地明白那些变化，俾我們得以掌握它們，將它們轉到我們所期望的方向去。境遇和变故是不应逃避的，也不应消極地忍受下去，它們是要我們去領导，去利用的。它們是我們的前途的障碍，也是我們的成功的手段。就一种深刻的意义来講，知識已不是靜观的，而成了实用的。

不幸，人們，受教育的人，尤其是有教养的人，依然受着一个关于幽远而自足的理性和知識的旧观念所支配，于是就不肯理会这个学說的意义。他們以为当他們維持着傳統的唯智主义的哲学——即自足和自固的一种知識——的时候，就是在拥护公平、徹底而無私的反省的动机。但实际上，历史的唯智主义（知識的旁观者的見解）純是那些偏重知識的人們为着他們所致力的思想职業在实际上和社会上無能構造出来、借以自慰的一种补偿的学說。他們为境遇所限制被怯弱所阻遏而不能运用他們的知識去左右事变的进止，他們就找到了可心的退身所，把知識奉为至高至貴，而不許变化的和实用的事物和它接近而玷汚它。他們將知識变作在道德上不負責任的唯美主义。認为知識或理智的性質为有效的或实用的那个学說的眞意义是客观的。它說科学和哲学針对具体的日常經驗的物件和事件而树立起来的組織和对象并不在彼方建立一个可以使理性的靜观忻然安息的乐土，它說它們是代表那些挑选过的障碍物，物質的媒介和理想的方法，去指导那無論如何終須發生的变化的方向。

人类意向对于自然的这个变化并非表示人已不再存理想，或不再是主要以想像为特点的动物。但它确显示了人們为自己而模拟出来的理想境地的性質和作用的根本的变化。在古代哲学，理

想世界主要是人躲避生活的暴風浪以求安息的一个海港，它是人逃出生存的困苦而以沉着坚定的信賴恬然退处的一个保养所。但当知識是主动的实用的这个信念深入人心以后，理想世界已不复是一个幽远隔絕的东西了，它反而成了刺激人們向往新的努力和实現的种种想像的可能的一个总匯。人們所遭困苦是引导人們去描画一个更好的境況的动力，这句話依然是眞的。但这一張更好的画是要繪成可以作行动的工具的，而在古代思想里面"观念"却是屬于本体世界的一个現成品。因此它只是个人所仰望或借以自慰的一个对象，而在近代，观念却是应該做甚么事情和怎样去做的方法的一个暗示。

只举一个例解或者就可以說明这个分别。距离是障碍，是困难的本源。它隔絕朋友，阻碍交际。它令人孤立，令人难于接触，难于互相了解。这个情形惹起不滿意，不安心，它鼓动想像去构造种种不为空間所妨害的人类交际的情狀。这里可以有兩条出路；一条是从一个消沒了距离并以魔术使朋友們都可以永远心照的来往的天界的夢境，或者說从空中楼閣到哲学的省察。空間、距离于是成了純現象的东西，或用現代的字眼講，主观的东西。从形而上学方面說，它不是眞的。于是它所給与的障碍和困难結局在实在的形而上学的意义里面也不是"眞"。純粹的心，純粹的精神，都不存在于空間世界，在它們是無所謂空間的。在眞的世界里面它們的关系是絕不受特殊顧慮所影响的。它們的交际是直接的、流动的、無碍的。

这个例解豈不是含着我們所熟知的所謂哲学化的一个諷刺么？如果它不是一个不合理的諷刺，它豈不是暗示着哲学在理想的和本体的或优越的眞实世界方面所傳授的許多东西，結局只是將一个夢想用貌似科学的名辞来模成一个精致的辯証的形式？实际

上困难、煩惱仍然存在着。無論在形而上学方面怎样，实际上空間依然是眞的，——它以一定的可以作梗的傾向作用着。——于是人再夢想一个更好的境况。他从煩惱的事实逃避到幻想里去，但这一次，这个逃避的地方已不是永久的和辽远的保养所了。

这个观念成了一个立足点，由此可以檢查現在諸事件，考查它們当中有無暗示远方交通怎样实現或有無可以利用作長途通話的媒介。这个暗示或幻想虽然仍是理想的，但已不是离开現世的一个高級的实在，而是在具体的自然的世界中可以实現的一个可能。这样，它就成了檢查自然事件的一个壇場。从这个可能的观点观察，事物便暴露出向来所未經發覚的性質。根据这些考核，所謂長途通話的某种机关这个观念就不像先前那样渺茫，那样浮泛了：它得了一个积極的形式。这个动作与反应接續着进展。可能或观念被用作观察目前現存事实的一个方法，而根据已發現的，可能性更加上了具体的存在形相。它已不像先前那样仅是观念、空想、所期待的可能，而更为切合于現实的事实。發明相繼而起，最后我們就有了电报、电話，起初是用綫的，后来竟至不用人为的媒介了。具体环境朝着所期望的方向改变了形态，它不只在幻想里而且在事实里也理想化了。理想是从它自己的功用，即作为具体的自然作用的观察、实験、淘汰和結合的工具或方法等功用而实現出来的。

讓我們檢查一下那些結果。划世界为兩种"实有"的区别（一种是高等的，只有理性可以接近，而且性質上是理想的。一种是低級的，物質的，可变的，經驗的，感官观察可以接近的）不可避免地要轉到知識在性質上是靜观的那个观念去。它假定理論与实际間的一个对照，而全然不利于后者。但在科学發展的实际进程里却起了一个惊人的变化。知識的应用已不再是辯証的，而成了实験的时候，知的作用偏重变化，而知識的証験則成了引起一定变化的

能力。知对于实驗的科学来說是一定种类的得到賢明的指引的行为，它已不复为靜观的，而成为眞正实用的。这表明哲学除了与科学的精神全然分离，还必須变更它的性質。它必須具备实用的性質，它必須成为有效的，实驗的。哲学的这个变相在哲学發展途程上当过最高角色的兩个概念中，——"实在"和"理想"——分别起了一种怎样的大变化，是我們已經指出过的。前者不复为現成而終結的东西了，它成了須被認为变化的材料，或被認为所期望的某种特殊变化的障碍和方便的一个东西。理想的和合理的东西也不再做不能用作杠杆来改变現实經驗世界的一个分离的現成世界和逃避經驗的缺陷的一个保养院。它們代表着关于現在的世界所計虑得到的可以用作改造、改良它的方法的各种可能。

从哲学上看这确是知識和哲学从靜观的轉到效用的过程中的一个大分别。这个变化并不显示哲学的降格，从崇高的等級貶到鄙俗的功利主义。它表明哲学的主要任务在于將經驗的可能加以合理化，尤其是集体的人类經驗的合理化。这个变化的范圍是可以根据我們离未造至的境地多远而拟定。人类虽有許多發明可以利用自然势力达到他們的意旨，但我們仍未能慣于运用知識作积極制御自然和經驗的方法。我們总是抱着看画者的态度，而不取画画者的态度去想念它。于是哲学的專門学者所熟知的，尤其是使現代哲学与普通人的理解或科学的結果和方法相距甚远的認識論的一切問題發生了。因为这些問題都是起源于假定一边是一个諦視的精神，另一边是一个供靜观的不相識的远隔的客体。他們所詰問的是那样分离、彼此独立的精神和世界，主体和客体，怎样能够互相生起关系来，以致眞的知識可以成立。如果知是常跟着假說所引导的实驗或某种可能的想像所引导的發明而被認作能动的、效用的，不須說，第一个效果就該是从現在麻煩着哲学的一

切認識論的疑难解脫哲学。因为这些疑难都是从知識中的精神与世界，主观与客观的关系那个观念，或知識就是掌握既存的甚么东西的那个假定而来的。

近代哲学思想已先为認識論的这些疑难和实在論者与唯心論者或現象論者与絕对論者間的爭辯所占領了，于是許多哲学家都以为如果分別本体与現象的形而上学的任务，和解答一个个别主体怎样能够認識一个独立的客体的認識論的任务被除去了，所剩下給哲学的还有些甚么，是很难領会的。但除了这些傳統的問題，哲学不就能專心于其他更有效、更紧要的任务了么？除了这些問題，哲学就不能鼓起勇气去对付人类所感受的道德的和社会的大缺陷，大困苦，就不能集中注意力去闡明这些不幸的本質和原因，以展开一个更好的社会的可能的显明观念了么？簡單地講，除了这些問題，它就不能設定一个观念或理想，不用以表示另一个世界，或一个渺茫的目标，而用以作为理解和矯正社会特殊弊病的方法了么？

这未免說得空泛些。但首先应当注意脫离了無用的形而上学和無效的認識論的，哲学的眞領域的一个概念与前一講所述哲学的起源是一致的。第二应当注意全世界的現代社会多么需要比現有的更普泛、更根本的啓發和指导。我已講过，靜观的知識突然变成活动的知識，是現在进行研究和發明的方法的必然結果。但主張这个就必定也要承認，不，也要确認这个变化主要只是影响人类生活的技术方面。科学創造了工業的新技术。人对于自然势力的物理的統制無限地扩大了，物質的財富和繁荣的資源被制馭了。从前曾是不可思議的事物現在却已成为日常可以用蒸汽、煤炭、电力、空气和人体去做成的了。但很少人是十分乐观，而敢宣布对于社会的和道德的幸福亦已施行同样的統制。

哪里看得出可以与我們的經济成就相称的道德的进步？这个經济的成就是物理科学中所起革命的直接結果。但哪里又有与这个相应的人类的科学和艺术？不但知的方法的改善至今仍只限于技术的和經济的事项，而且这个进步却惹起了严重的道德的新糾紛。我只須举出最近的战爭、劳資問題、經济的阶級关系以及新科学虽在医藥和外科手术中奏了奇效而疾病和衰弱的机会反而加多的事实，就可以明白。这些考察暴露了我們的政治是多么不發达，我們的敎育是多么淺薄幼稚，我們的道德是多么被动而缺乏生气。哲学产生的原因是由于想找出一个可代替盲目習慣和盲目冲动而为生活和行为的响导的賢明的替身，这种原因是依然存在的。这个企圖还未做得成功。难道沒有理由可以相信，从無用的形而上学和認識論的重負解脫哲学不是剝夺哲学的問題和論辯資料，而是另辟了一个途徑，使它可以去解决最困难而又最重要的那些疑問？

讓我就这个講演所曾直接指出来的一个問題特别講講。靜观的观念的眞正有效的应用不在科学，而在审美的范圍，是已經講过的。除了对于世界的形相和运动有奇癖特好而絕不介意其功用的地方，美术的高度發展是很难想象的。而在美术的發展已达到高度水平的人民，如希臘人、印度人和中世基督敎徒中間，都是靜观的态度極盛的，这种說法并不过分。反过来，对科学的进步确曾有建树的科学的态度却是一个实踐的态度。它把形相看成是所蓄作用的外裝。它对于变化的兴趣是在它趋向甚么，用它能做甚么，它能充甚么用？它將自然放在自己的支配下，它对自然的态度就有点强硬和野心，并不宜于世界的审美的享乐。的确在我們眼前沒有甚么問題比实用的科学和靜观的美的鑒賞所持态度能否調和和怎样調和这个問題更为重要的。沒有前者，人將成为他所不能利用

又不能制馭的自然力的玩物和犧牲。沒有后者，人类会变成一种經济的妖怪，孜孜向着自然追求利得和彼此推行买卖，此外就是終日無所事事，由于空閑而懊惱，或將它仅用于夸耀的鋪張和越度的奢縱。

和其他道德問題同样，这件事是社会的甚至也是政治的問題。西方人走上实驗的科学和它在自然制馭上的应用的路徑，是比东方人早的。如果相信后者在他們的生活習慣里多存了些静观的、审美的和思辨地宗教的气質，而前者則多着了些科学的、产業的和实踐的，我想也不是全然屬于想像。这个差別以及由此产生的其他差別，是彼此互相理解的一个障碍，也是彼此互相誤解的一个根源。認眞努力在它們的关系和适当的均衡上去融会这兩个不同的态度的哲学，确可以令他們以彼此的經驗互相增益其能力，并更为有效地共同致力于其丰盛的文化的任务。

現实和理想的关系問題曾被視为專屬于哲学的問題，其实是难以置信的。人类的一切爭辯中最严肃的已被哲学把持住，这一点不过是跟着以知識和智慧为自足的东西的那个見解所生出的不幸的另一証据而已。現实和理想从沒有像現时这样囂張、这样自擅。在世界史中它們也从沒有疎隔到这样远。前次的世界大战是为着純理想的目的——人道、正义和强弱同等的自由——而进行的，也是以应用科学的現实主义的手段，以强烈的爆炸器和轟炸机，和奇妙的封鎖机構，而进行的，以致世界几乎成了廢墟，而使有心人憂虑到我們所謂文明的宝貴价值將亦不能永保。和平解决是用激动人的最深切的情感的种种理想的名义高声宣布的，但同时又以極端的現实主义态度注意按照可能造成將来糾紛的物力的比例，而分配的經济利益的諸条件。

有些人竟至以为唯心主义不过是掩护人們更有效地追求物質

利益的一个烟幕，而改宗于唯物史观，是不足怪的。于是現实被看作物力，看作权力的感覚，看作利益和享受，無論甚么政策，除了用作巧妙的宣傳和用以駕御未得現实主义超度的人們的諸要素以外，凡是涉及其他因子的都是基于幻想。但其他的人又同样地相信那个战爭的眞教訓是人类在开始他的第一步去培植自然科学并运用科学的結果去改善生活工具——工商業——时，就已鑄成了一个大錯。他們嘆息着，希望旧时代的再来，在那个时代，大众虽像野兽一般生，一般死，但少数特选人士不致力于科学和生存的物質的安宁和暢适，而致力于"理想的"事物，卽精神的事物。

然而最明显的論断似乎还是任何一种理想如果是凡凡地、以抽象的概念来宣揚，就是說，拿它作为离开微妙而具体的存在而自为一物，并以活动的可能付与那些存在的东西来宣揚，就变成無力和有害。眞道德似乎是在于大力宣示那相信一个本来独存的精神界的理想主义的悲剧和那对于力量与效果的最現实的研究，卽比公認的"現实政策"还要精微、还要圓滿的一种研究的悲剧的需要。因为采取近視的見解，牺牲將来以济目前的窘迫，蔑視不如意的事实和力量而夸張与目前的欲望相适合的事物的持久性，都不是眞正現实主义的或科学的。說那个情势的不幸是由于沒有理想而發生，是錯誤的；那些不幸是由于錯誤的理想而發生的。而这些錯誤的理想則又由于在社会事件上我們缺乏对"眞实的"和有效的各种条件进行条理的、系統的、公平的、批判性的研究，那种"眞实的"和有效的条件在技术領域內曾引导人們去支配自然力，并且我們称之为科学。

哲学，再說一遍，不能"解决"理想和現实的关系問題。那是人生永远的問題。但它能从哲学自身所作成的种种錯誤——离开轉成新的和别的东西的运动而是現实的諸狀态的存在，以及理想，卽

独立于物質和自然的可能以外的精神和理性的存在——解脱人类，至少能够减輕人类在处理这个問題时所負的重担。因为人类已陷于这个極端虛妄的偏見，他就总是瞎着眼睛，捆着手脚，向前走。而哲学，如果它要做，就能够在这种消極的工作以外得到更多的成就。如果它弄清了仁厚而誠实的智慧应用于社会事件和社会力量的理解和观察，是能够做出既不会成为錯覺又不会成为純感情的补偿的各种理想或目标，它就能够使人类在行动上的措置可以得当。

# 第六章 論理改造的意义

論理——和哲学本身一样——也感到奇妙的动搖。它曾被抬举做最高的和立法的科学，但又曾陷于像“甲是甲”那样的記述和經院派推論規則的韵語的保管者的低微地位。它根据以它所研究的是思惟的法則，而世界又为絕对理性遵照着这些法則而造成为理由，要求陈示宇宙的基本構造法則的权力。后来它又压縮了它的主張，說它所研究的只是些無关事实或物体的正誤而自然眞确的推理法則。近代的客观唯心論者認为它是古代实在論的形而上学的适当代替者，但别的人又把它看成是教人精于辯論的修辞学的一个分枝。有一个时候曾以穆勒（Mill）从科学家的实踐中吸取出来的眞理發見的归納論理去补充中世紀从亞理斯多德吸取的形式論理，而得了一个表面妥协的均衡。但德国哲学的研究者，数学和心理学的研究者，虽曾互相攻击得很激烈，却也一致地向着正統論理学的演繹的証明和归納的發見兩方面进攻。

論理学呈現着一个混乱的情景。它的主題、范圍或目的几乎

都不得一致。这个不一致幷不是形式的、名义的、而是影响一切問題的处理方法。試拿一个如判断的性質那样的基本事件来講講。我們可以引用名家將各种可能的异說尽列出来。判断是論理学的中心，但判断又全然不是論理的，而是个人的、心理的。如果是論理的，它就是概念和推論所从屬的基本作用，而它又是概念和推論的后果。主辞和宾辞的区别是必要的，而又是不适当的，又或这个区别虽則有例可考，也沒有甚么重大的意义。甚至在那些主張主辞宾辞的关系是本質的的人們中間，有人說判断是未有主辞和宾辞以前的某种事物的分析，也有人說它是集主辞和宾辞而为另一事物的一个綜合。有些人以为实在常是判断的主辞，又有人則以为“实在”是和論理沒有关系的。在否認判断为宾辞对于主辞的归附，而承認它是原素間的关系的人們中間，有人說这个关系是“內面的”，有人說它是“外面的”，也有人說有时是屬于內，有时是屬于外。

如果論理是無关实际利害的一樁事体，这些矛盾虽是很多、很大，而至不能調解，也可以一笑置之。如果論理是有实际效果的，这些矛盾就很严重了。它們証明这种知的背馳和异致是有一个深奥原因的。其实，現代的論理学說确是一切哲学派別和爭論所聚会和集中的要地。在經驗与理性，現实与理想的关系的傳統概念中所起变化，怎样影响倫理学呢？

第一，它影响到論理学本身的性質。如果思考或智慧是立意改造經驗的手段，那么論理学作为思考进程的一个記述，就不是純形式的。它幷不限于無关所論事件的眞伪而在形式上正确的推理法則，而它又不像黑格尔(Hegel)的論理学那样，研究宇宙的內具的思維結構，或像洛宰(Lotze)、博山克(Bosanquet)和其他認識論的論理学者那样，研究人类思想对于这个客观的思維結構

的逐漸逼近。如果思考是使經驗改造得以审慎推行的途徑，論理学就是使所期改造可以成为更省事更有效的思考进程的一个清晰而有条理的方式。以論理研究者的常用語来講，論理是科学也是艺术。从它对于思維的实际进程所作的有組織和証驗的叙述这一点看，它是科学，从它在这个叙述的基础上規定各种方法使將来的思考趋向成功、避免失敗这一点看，它是艺术。

这样，論理学是經驗的或是規范的，是心理的或是法程的，那个爭論就可以解决。論理学是兼有兩面的。論理学是以实驗材料的切实的和便于执行的供給做基础。人們已思考了許久，他們用种种方法去观察、推求和討究，并且得到种种結果。人类学、神話、傳說和祭祀的起源的研究，語言和文法，修辞学和前人的論理作品，告訴我們，人們曾經怎样思考过，各种思考曾以甚么做目的而得了甚么結果。心理学，無論是实驗的或病理的，关于怎样思考和結甚么果曾提供了許多重要知識。尤以各种科学發展的記述对于那些或是成功或是失敗的各种具体的研究方法和試驗方法有所啓示。由数学以至历史，每門科学各就它所研究的特殊資料提出各种錯誤的和有效的方法。論理学于是获得經驗的研究的一个广大而几乎無尽藏的原野。

从来都說經驗只告訴我們，人过去怎样思考，現在怎样思考，而論理学則研究規范，研究人应該怎样思考，眞是愚蠢得可笑。有些种类的思考已由經驗証明是沒有归宿的，或更甚于沒有归宿——而陷于虛妄和謬誤。有些已在显著的經驗里証明它們引到有效的和連續的發見去。研究和推論的各种方法的各种效果分明在經驗中已証实了。反复申述經驗的叙述"是什么"和規范的說明"应該是什怎"之間的区别，只是忽略了經驗所明示的最重要的事实——成功和失敗，卽良好的思考和惡劣的思考的显明表示。重視

这个經驗啓示的人，不患資料短少，無以作成一种“法程的”技巧。对于实际思考的經驗的記录研究愈淵博，曾經失敗和成功的思考間所存特質的关系也愈明显。由以經驗确定了的这个因果关系就生出思考术的規范和法則。

数学常被引为是本于先天的法式和超經驗的資料的純規范思考的例証。但从历史方面研究这个問題的学者何以能避免数学的地位和冶金学一样是經驗的那个結論，却令人难以明白。人們开始計算和度量东西正和他們开始搗碎和熔化东西是一样的。俗語說，根据一事可以推見另一事。某种方法成功了——不但在目前的实际意义里，而且在触發兴致、引起注意、鼓动尝試，以促进改良和进步的意义里，也是成功的。現今的数学論理学家或以为数学的結構是突然由具有純論理構造的宙斯（Zeus）的腦袋里跳出来的。然而这个結構却是長久的历史發展的一个产品，在这种發展过程中，曾进行过各种試驗，有些人朝这个方向走，有些人朝另一个方向走；有些实習和操作陷于混乱，有些得到了成功的清理和有效的發展；这是一个根据經驗的成敗經常选擇和改良材料和方法的历史。

所謂規范的先天的数学結構其实就是長年辛苦的經驗所获得的成果。冶金学家对于矿石的研究实际也是一样。他也將过去曾被認为奏效最大的各种方法加以揀选、修正和組織。論理对于人类具有深刻的重要性，正因为它是由經驗得来，而由經驗施諸实用的。这样看来，論理的問題不外是在立意改組經驗的研究發展和使用明智的方法的可能的問題。即使多叙一笔，說：这样的論理在数学和物理科学范圍內虽已發展起来，而在道德的、政治的事件中以此为明智方法（即論理）的尙未見显著，也不过是以普通形式講过而用特殊形式再說一遍而已。

讓我們不加討論就假定論理学的这个观念，进而討論它的几个特質。第一是思考的起源对于將成为經驗指导的明智方法的論理学所投射的光明。先前已經講过，經驗自始是关系行为、关系感覺运动的事类，而思考則从經驗中引起紛繁困惱的特殊竞爭而發生。人們在他們的自然狀态，旣無煩惱須自洗脫，又無困难須自制伏，是不会思考的。安逸、不劳而获的生活，就要成为一种無思無虑的生活，也会成为一种肆应而無所不能的生活。思考的人是生活受压迫，受束縛，而至不能直接以其行动而操胜算的人。人們遇着困难的时候，如果要遵照权力者的命令而行动，也不会自己去思考。軍人是有許多困难和束縛的，但作为軍人而言(如亞理斯多德所說)就不是著名的思想家。思想已有人替他們做好了，有官長替他們思想。在現在的經济条件下，大多数的劳动者也是一样。所謂困难生思考，实只在非思考不能脫出困难和非思考摸不着解決途徑的时候。凡是外界权威統治的地方，思考就被怀疑，就被憎厭。

然而思考不是解決个人困难的唯一途徑。先前已經講过，夢想、幻想、感情的理想化都是逃避困难和矛盾的道路。据現代心理学說，許多有条理的妄想和心病，例如神經过敏症，是發原于为解脫紛煩困惱而起的种种計虑。这样的考察闡明了因应付困难而起的思考所含的几个特質。剛才所講那些簡捷"解決"，并非解脫糾紛和問題，只是解脫关于这些糾紛和問題的情感而已。它們遮盖着它的意識，因为糾紛在事实上依然存在，而在思念中則已避免，于是产生錯乱。

是以思考的第一个特質是面迎事实——考究，精細而广博的檢查和观察。妨害思考进行(反映和以程式記述这作用的論理)順遂最甚的，莫如視观察为思考以外的和思考以前的事情，和視思

考为不包括新事实的观察作其一部分而能展布于头脑中的事情的那个習慣。凡想接近这样"思考"的，都是想接近剛才所講的那个迴避和自欺的方法。它以一串与感情相投并与理性一致的意义，代替对引起糾紛的情势的特征的考究。它傾向于所謂智的夢游病的那种唯心論。它产生了一个远离实际，而不以应用檢驗他們的思考的高高在上、不負責任的思想家阶級。这个情形助長了理論与实际的不幸分离，使一方不合理地偏重理論而另方則不合理地輕視它。它認为日常实务是粗野的，是死板的常規，正因为它將思考和理論搬到一个隔离的、高貴的領域。这样，唯心論者就和唯物論者竟然同謀將現实生活弄得貧乏而不均了。

思考与事实的分离，促进那种只堆积粗陋事实、斤斤細故，但永不考究它們的意义和效驗的观察——这是一件安全的工作，因为它决不考虑运用所观察的事实去决定变更所遇情势的計划。反之，做为改造經驗方法的思考，是把事实的观察看成是解释問題、勘定糾紛所在、确切地而不仅是模糊的情緒，他感到困难是甚么，和困难在甚么地方的不可缺少的步驟。它不是無目的、無选擇、杂乱無章的，它是有主旨、有特色，并为所遭糾紛的性質所限定的。它的主旨在于明确那被扰乱而致渾沌的情势，以期發現所当取的应付途徑。当科学者無目的地从事观察的时候，也不过是因为他要找問題作他研究的資料和响导，于是極力在剔抉那不露在表面的問題而已：我們以为他是在自寻煩惱，于糾葛中求滿足。

是以具体事实的特殊的和广博的观察常常不只是順应某一問題或困难的感触，而且是順应那个困难的"意义"的漠然的識別，就是說，順应那个困难在尔后的經驗中所蘊蓄或所指示的关系。它是未来的事件的一个預想或先見。我們說"悬而未解"的糾紛，是很对的，当我們观察那糾紛的征狀，我們是同时想望着，悬揣着——

簡單地說，締構着一个观念，逐漸解析出意义来。当那糾紛不但是悬而未解，而且紧迫到临头的时候，我們就被压倒。我們并不思考，只是憂愁。引起思考的糾紛，是尙未完成而正在發展的糾紛，是在已發現事物能用作推断未来事物的标志的那种場合的糾紛。当我們明智地观察时，我們說，是領会，其实也是惶扰。我們警醒地注意將来的事。好奇、考究和查察指向着已經过去的事件，也指向着將来的事件。对于已往事件的兴味，就是要得着可以推断未来事件的証据、指标和征兆的兴味。观察就是診断，而診断則包含期待和准备的兴味。观察使我們豫先定好一个应付态度，以免猝然遇困而不知所措。

不曾存在的事物，只是豫想或推論的事物，是無从观察的。它沒有事实的实际情势，沒有依据，沒有緣由，只是一个意思，一个观念。观念若非妄想，若非由情緒化了的希圖逃脫和躲避的記忆所作成，就是由于正在發展的事实的考察而喚起的关于未来事件的豫想。鉄匠注意他的鉄，它的色澤和結構，以获得它正在变作甚么东西的証据。医师診察病人，以發覺在朝着一定方向变化的征候。科学家留心他的实驗材料，以掌握在某种情况下会發生甚么事体的一条綫索。所謂观察不是以它本身为目的，而是要获得証据和征兆的一种探究，这就表明除了观察还有推論，豫想——簡單地說，观念、思考、或概念。

在一个更为專門的条理脉絡里，查看所观察的事实和所設定的观念或意义的这个論理的关系，对于若干傳統的哲学問題和疑难（包括关于判断中的主詞和宾詞的問題、知識中的主观和客观的問題、概括地說“現实”和“理想”的問題）有什么啓發，是值得花些时光的。但現在我們只能指出，关于所观察的事实和所設定的观念在經驗中的相关的起源和作用的这个見解，使我們看到它对于

观念、意义、概念、或特别用以表示意識作用的任何名目的性質，所波及的若干重要影响。因为它們是可以發生或終須發生的某种事件的示意．它們是——像我們在理想的場合所常見的——应接正在进展的事物的驛站。發覺他的困难原因是压着他的一輛汽車的人，幷沒有得到安全的保障；他的观察、忖度可能太迟了。但如果他的豫期的意念来得及时，他就有所憑借去設法避免这个危險。因为他豫知这个临到头来的結果，他就可以設法扭轉当时的局势。一切精明的思考就是行动自由的扩大——从偶然的机会和命运解脫出来。"思考"代表应付途徑的提示，而这种应付途徑却与精明的观察对于將来的推論尙未得到結果而采取的那一种是不相同的。

志在得到一定結果的行动方案，应付程式——如鉄匠以某种形相付与所融化了的鉄，医生治疗患者使他易于复元，科学的实驗者作出可以应用于其他事件的結論——在未以事件的結果証驗过以前，以事件的性質論，是試驗的，不确实的。关于眞理的学說的这个事实的意义可以以后再談，在这里留心所有概念、学說、系統，不管它們怎样精致，怎样坚实，必須視为假設，就已够了。它們应該被看做証驗行动的根据，而非行动的結局。明白这个事实，就可以从世界除去死板的敎条，就可以曉得关于思想的概念、学說和系統，永远是通过应用而發展的，就可以責成人們务必注意这些东西，看它們有甚么是表示应行改变的，找机会宣揚它們。它們是工具，和一切工具同样，它們的价值不在于它們本身，而在于它們所能造就的結果中显現出来的功效。

然而研究却只有在求知的趣味發展到思考本身附帶可貴的东西，幷且有它审美的道德的兴致时，才得自由。正因为知不是深壁自守，独了其事的，而是改造境遇的工具，是以往往有被用来維持成見或偏执的危險。于是省察就不能完全無缺。旣豫定了必須得

到某一特殊結果，它就不是眞誠的。說一切知在它自身以外另有一个目的，是一件事，說知的發动豫定了必須达到的一个特殊目标又是一件事。說思考的工具性是为着得到个人所追求的片面私利而存在，更是錯誤。对無論甚么目的的任何限制都是思考历程的限制。它表示思考还沒有充分成長和运动而被縛束、牽制、受了干涉。只有目的在考究和驗証的进程中而發展的一个情境，才是尽量促进知的情境。

这样看来，公平無私的研究絕不是說知識是深壁自守，不負責任的。它意謂着沒有豫先立定一个特殊目的將观察的活动、观念的構成和应用閉藏起来。研究是已解放了。它受到鼓舞去注意关于确定問題或需要的种种事实，并追求提供綫索的种种暗示。阻碍自由研究的事物很多、很强，因此，研究工作能自成一种愉快賞心的事情，或能挑引人的竞技本能，是至可庆幸的。

思考受社会習俗确定的目标的抑制除去了，劳动的社会分工發展了。研究就成了一部分人的終身事業。但这个不能証明学說和知識是以它們本身为目的，只在表面似乎是这样而已。对于一部分人，它們是以它們本身为目的。但这些人代表劳动的一种社会分工，而他們的專業化，只有在这样人与其他社会职業通力合作，对于別人的問題深感兴趣，并將所获結果轉达別人，俾于行动中广泛应用时，才可信賴。在特別从事于知的事業的人們的这个社会关系被忘記了，而其阶級淪为孤立的时候，研究的刺激和目的自亦消失。它墮入無用的專業化，流为对于社会漠不关心的人們所做的一种理智上的冗务。瑣細科目在科学名义下堆积起来，难解的辯証論的諸体系因而出現。于是这种業务在为眞理而求眞理的高尙名义下得到“合理化”。但当眞科学的棧道被夺还时，这些事物被扫在一旁，也就被人忘掉。它們显露出一向都是那些不中

用而無責任的人們的玩物。公平無私的研究的唯一保証，是研究者对于所与交处的人們的問題和需要有了社会的敏感。

工具說既重視公平無私的研究，与若干批評家的印象相反，对于演繹的方法極力推崇。因为有人說过概念、定义、概括、分类和引伸的推論的發展等的認識的价値不在于它們本身，就以为那些人輕視演繹的作用，或否認它的效果和必要，这是很奇怪的。工具說只不过想詳細說出其价値的所在，以免找它的人走錯路。它說知是起自明了問題內容的特殊观察，終于驗証其解决方案的假設的特殊观察。但它又說最初的观察所提示和最后的观察所驗証的观念和意义本身需要謹愼的考究和長期的發展，工具說就不应受人反对。說机关車是一种媒介，說它是經驗的需要和满足的居間調处者，并不貶損机关車的小心而精巧的構造的价値，或減少为改善它的構造所專用的附件和方法的需要。亦惟机关車在經驗中是一个居間調处者，不是元本的，也不是究竟的，故对于它的建設的發展無論怎样留心，总不至于过度。

像数学那样的演繹科学标志着方法的完成过程。一种方法，在研究它的那些人，本身就是一种目的，这事并不比制造一种器具要有一种特設專業，更令人惊异。發明和完成工具的人很少是使用器具的人。但物的和智的工具确有一个很大的差別。后者的發展实超出直接而明显的用途。將方法本身做到完全的那种艺术的兴趣是濃厚的——犹如文明时代的日用器皿本身可以成为最精的艺术作品。但从实用的观点看，这个差別表示智的工具在效用上較为优胜。只因为它不是在心目中預定了一种特殊应用而后造成的，因为它是極普通的工具，所以它对于未曾預知的用途也可以自由适用。它能用以处理从未料及的种种問題。心对于一切智的变故在事前是有准备的，当新問題發現时，它無須等候到一个特殊工

具造好。

更确切地講，如果一个經驗要是在别个經驗也可以适用，抽象是少不了的。每一具体的經驗在整体，都是独一無二的，它就是它自己，决不会有重复。从它的充分具体的性質看，它不提示甚么教訓，也不放射甚么光明。所謂抽象，就是从具体經驗中选出某一面，借它的帮助掌握其他事物。以它本身而論，它是一塊断片，是它所从出的活的整体的一个貧乏的替身。但从目的論或实用的观点看，它是一种經驗能利用到其他經驗去的唯一途徑——能够得到一种啓發的唯一途徑。所謂錯誤或悖謬的抽象論，是指这个断片的功用被忘却或忽略了，以致只就它本身便論定它是比之它所由而抽出的那个渾濁而乱杂的具体事象高出一等。由功用而不由構造和靜态看，所謂抽象，就是从一种經驗分出某事物以便移轉到别个經驗的意思。抽象即解放。一种抽象越是理論的，越是抽象的，或离在具体情态中所經驗的东西越远，則越适于处置以后可能發生的無限駁杂的事物中的任何一个。古代的数学和物理学較諸現代的数学和物理学更为接近那粗糙的具体的經驗。为了这个緣故，它們在帮助人对于那些在預料不到的新形相中出現的具体事物的洞察和支配是無能为力的。

抽象和概括常被認为是亲近的戚屬。可以說它們是同一作用的消極和积極的兩面。抽象是使某因素得到自由而可以使用。概括就是那个用处。它推广幷伸張出去。它在某一意义上講是暗中跳躍。它是一种冒險。从一个具体事物撮取出来的能否有效地引用到别一个特殊事物，事前是不能保証的。别的事物旣然都是一个个具体的事物，它們就必然各不相同。所謂“飞”的一种特性从具体的鳥产生的。这个抽象后来推广到蝙蝠去，而这个性質的适用更預想到蝙蝠还有鳥的若干特性。这个小小的例子說明概括的

本質，也証示这处置的大胆。它將既往的一个經驗的結果轉移、引伸、适用到新經驗的接受和解釋去。演繹的历程縱能將这个增益和指导的作用所由运行的諸概念解明、限定、凈化、整頓起来，但这些演繹無論怎样完滿，决不能保証其結果。

在現代生活中組織的实用价値被看得这样重，关于分类和系統的工具意义似乎沒有細述的必要了。当性質的和固定的物种的存在被否定了，不能成为知識的最高对象时，分类往往被人，尤其被經驗学派，看成是單純的語言的技巧。有概括若干特殊事物的詞或字对于記忆和交談是很便利的。类原只假定在言語里面，后来观念被認为事物和文字間的一种不易描摹的第三者，类就成了存在心意中的純精神的事物。經驗論的批判的处理在这点上說得很明白。以客观性付与类，就是鼓舞对于永远的种和玄妙的本質的信念，幷以武器补助已經衰落的和人所厭惡的旧学——是洛克所已說明的見解。一般观念对于劳力的节省是有用的，使我們可以將特殊經驗凝結为簡單而便于搬运的包裹，使它更易于辨認各种新的观察。

名目說（nominalism）和意想說（conceptualism）——以为种类只存在于言語或意念里的那种理論——走的路是对的。它注重系統和分类的目的論的性質，說它們是为达到目的的途程中的經济和能率而存在。但因为經驗的主动的和行的方面被否認或忽略了，这个眞理就淪为謬想。具体的事物原有种种动作的方式，它們和其他事物互相作用的接触点有多少，动作的方式就有多少。例如，一个东西在某种别的东西面前是無感觉、無反应的、只是蟄伏着，而对于其他事物则机警、奋竦而取攻势，再在第三个場合則只是順受馴服。这些行动的各不相同的方式虽有無限差异，但在对于一个目的的共同关系上是可以归为一类的。明白道理的人

断不会样样事都要去做。他有一定的主要目的和兴致，使他的行为互相联系而有效。有了目的就是加以限制、选擇、集中和配置。于是按照行动的方式与所追求的目标間的关系而选擇組織事物的一个基础由此奠定。樱树的归类因木工、园艺家、艺术家、科学家和鑒賞家而相异。因执行不同的意圖，对于树那方面的动作与反应也要有不同的方式。假如注意到目的各有不同，那末各种分类都可能是同样妥当的。

然而特种分类的好坏却有一个純客观的标准。某一分类可以促进木器工达到目的，而另一分类可以妨碍他。某一分类可以帮助植物学者有效地进行研究工作，而另一分类可以耽擱他、扰乱他。所以关于分类的那个目的論的学說不一定就会使我們接受“类是純言語的或純心意的”那个观念。任何技术的組織，包括研究技术在內，都不只是名目或意想，和百貨店或鉄道系統的組織是無异的。处理事物的需要，供給客观的标准。事物必須分別整理起来，以增进处理事务的成效。便利、經济和效率是分类的基础，但这些东西都不限于和別人的言語交換，也不限于內心的意識，它們涉及客观的行动，它們必須在外界获得效果。

同时，分类也不是先已存在于自然界的現成部署的謄本和复写，却是用以攻打將来和未知事物的兵器的庫藏。为要成功起見，过去的知識細目必須由單純事实还原到意义去，这种意义愈少、愈簡而外延愈广，則愈好。它們必須有充分广闊的范圍，以資研究怎样可以对付那預料不到的現象。它們必須安排妥貼不至重复，否則当它們被应用到新事件的时候就会自相抵触，产生混乱。为了在处置所遇到的形形色色的事件时使行动順利而經济，必須能够敏捷而确切地更換所用的攻击器具。換句話講，各种类別必須整理成由更广汎而至更特殊的有次序的安排。不只要有街道，

而街道又必須便于互相交通。分类能把經驗的荒廢的隘巷，变成秩序整然的道路系統，增进研究的轉运和傳遞。人們一想到將来，預先准备去有效地和顺利地应付它的时候，演繹的諸作用和它們的效果就占了重要的地位。各种实業都有需要制出的貨物，凡是減少材料的浪費和增进生产的經济和效率的都是宝貴的。

現在已只剩下很少时間說明实驗的和机能的論理所賦与眞理的性質了。这全然是由思考和观念产生的一个系論，因此也無須过虑。如果关于思考和观念的理解能够領会，眞理的概念自然可以推寻出来。如果不能明白，無論怎样述叙关于眞理的学說总免不了混乱，而那学說本身也不免武断和悖理。如果观念、意义、概念、学說和体系，对于一定环境的主动的改造，或对于某种特殊的困苦和紛扰的排除确是一种工具般的东西，它們的效能和价値就全系于这个工作的成功与否。如果它們成功了，它們就是可靠、健全、有效、好的、眞的。如果它們不能排除紛乱，免脫謬誤，而它們作用所及反致增加混乱、疑惑和禍患，那末它們便是虛忘。坚信、确証、憑据，系于作用和效果。美的行为胜过美的外貌。你們看他們的結果就可知道它們。眞正指导我們的是眞的——經証明能作这样的指导的功能正是所謂眞理的正确意旨。副詞“眞” truly 較諸形容詞“眞” true 或名詞“眞” truth 都更为重要。副詞表示行为的狀态和模样。观念或概念是根据一定途徑行动得以清理某一特殊情境的一种要求、主張或計划。当那要求、主張、或計划得到施行的时候，它眞正地或錯誤地指导我們，卽它指引我們向着我們的目标去抑制或离开它。它的主动的、能动的功用是最重要的东西，它的正誤眞伪都包括在它的活动的性質里面。能起作用的假設是“眞”的，所謂“眞理”是一个抽象名詞，适用于因其作用和效果而得着确証的、現实的、事前預想和心所期願的諸事件的彙集。

关于眞理的这个概念的价値旣完全系于先前所述关于思考的說明的正誤，那么，考察这个概念何以会受人厭弃便較諸只就它自身去解釋它当更有用。它为甚么被人憎惡，这个理由的一部实在于它的新奇和对它的說明中的缺点。例如当眞理被看作一种滿足时，常被誤会为只是情緒的滿足，私人的安适，純个人需要的供应。但这里所謂滿足却是观念和行动的目的和方法所由产生的問題的要求和条件的滿足。这个滿足包含公众的和客观的条件。它不为乍起的念头或个人的嗜好所左右。又当眞理被解作效用的时候，它常被認为对于純个人的目的的一种效用，或特殊的个人所着意的一种利益。把眞理当作滿足私人野心和权势的工具的概念非常可厭，可是，批評家竟將这样一个意想归諸健全的人們，眞是怪事。其实，所謂眞理卽效用，就是把思想或学說認为可行的拿来貢献于經驗改造的那种效用。道路的用处不以便利于山賊刼掠的程度来測定。它的用处决定于它是否实际尽了道路的功能，是否做了公众运輸和交通的便利而有效的手段。观念或假設的效用所以成为那观念或假設所含眞理的尺度也是如此。

除了这种淺薄的誤解以外，使人不易接受这种眞理見解的最大障碍就是那深入人心的古代傳統的因襲。存在（existence）分为兩大界，上界是完全的实在，下界是外观的、現象的、不完全的实在；而眞伪也跟着这个区别成为事物本身的固定的、現成的、靜的性質。至上的“实在”是眞的；低級的不完全的“实在”是假的。它自命有实在性，但不能証实有这种性。它是詐伪、瞞騙、不値得信賴和信仰的。信仰所以錯誤，不是因为它引人走入迷途，不是因为它是錯誤的思考法。其所以錯誤，是因为它容許依附虛伪的存在或实体。別的概念所以眞，因为它們确与眞“实在”——圓滿終極的“实在”——有关涉。这样一个見解深藏在曾經接受（無論怎样

簡接地）古代和中世傳統的每个人的头腦里面。而实用主义的眞理說对于这个見解却激烈地挑起衅来，調和妥协是不可能的，这恐怕就是那新說所以至于引起震动的原因。

但这个对照形成了这新說的重要性而又于無意中妨碍了这新說的傳受。旧思想实际使眞理和权威的教义合一了。特別重視秩序的社会認为生長是痛苦的，認为变化是煩扰的，必然是要求得一个优越的眞理的固定体以为憑依。它回头走向現成事物，去找眞理的本原和証明。它退回已往的、先前的、原始的、先天的事物去找保証。往前看，提防意外事件、观望后果等念头，总是發生不安和恐怖。它扰乱那随伴着現成固定的"眞理"观念的安定的心境。它把探究、不息的观察、假說的精細的發展和透徹的試驗等責任的重担加在我們身上。在物理的事体，人們已慢慢地習于認为眞的就是已証实的一切特殊信仰了。但他們仍不敢断然承認"眞的就是証实了的"的含义并从中引伸眞理的定义。因为他們在口头虽已承認定义应从具体的特殊的事件發生，而不应憑空造成加在特殊事物上，但仍很奇怪，人不願依照这个准則去下眞理的定义。"眞的就是証实了的"这个認定的普遍化，使人們負責放弃政治的道德的信条并將它們所蓄的偏見委諸效驗的檢証。这样一个变化在社会里惹起权威的地位和决断的方法的大大的变革。这些变化的某些是新論理的最初結果。將在以下几次講演中討論。

# 第七章　道德观念中的改造

科学的思考方法上的改变对于道德观念的冲击，大致是明显的。善和目的加多了。規則弛而为原則，原則又变而为理解的方

法。倫理学說在希臘人中間起初是要找出一个具有合理的基础和目的而非从習惯得来的生活行为規則。然而代替習慣的理性仍須負責供給与習慣所曾賦与的一样的不可移易的目标和法則。自是以后倫理学說就很奇妙地受了催眠，竟以为它的任务是要發見一个究竟目的，或至善，或一个至高無上的法則。这是紛紜不一的諸学說的共同点。有些人認为这个目的是对于上級权力或权威的忠誠或馴服，他們对这个高等的主体的見解各不相同，有的以为是神的意旨，有的以为是世間的統治者的意志，有的以为是体現优异者的意趣的制度的維持，有的以为是义务的合理的意識。但因为他們有一点是共同的，就是承認法則的独一的和最后的源头，所以他們是各异其道的。又有些人說根据立法权求道德是不可能的，它是要在原本是善的諸目的里去寻找的。于是有些在自我实現里，有些在清净里，有些在幸福里，有些在快乐的最大总量里，去寻找这个善。但这些学派亦同意有一个独一的、固定的和最后的善的假定。他們所以能彼此爭論只是因为他們有一个共同的前提。

那末，要脫离这个混乱和冲突，是否就要詳审这个共同的元素，以穷究它的本源呢？独一最后和至上(不論它是善或是有权威的法則）的那个信念，是否就是历史上已衰灭的那个封建制的理智的产物，和在自然科学上已消失的，以宇宙为有边际，有等級，而在它里面靜是胜于动的那信念的一个理智的产物？理智的改造的現在的界限在于它至今尙未切实应用到道德的和社会的訓練中去，是已反复提起过了的。这个理智的改造要应用到道德的社会的范圍去，是否就要我們更进一步去信受那些变化、运动、个别化了的善和目的的多样性，去信受那些原理、标准、法則就是分析个別的或單独的情境的知的工具。

断定各个道德的情境是一个独一無二而有其不能交換的善性

的，似乎太笨而且荒謬。何則，已定的傳統教导我們，正因为特殊事件的参差不齐所以行为必須由普遍的原理指导，并且道德的本質在于自願用一种固定的原理审定每个特殊事件。从而以普遍的目的和法則隶属于具体的情境，必然就会引起大混乱和無限的放縱。但我們还要依照实用主义的規則，根据观念的結果决定观念的意义。具体情境的独一的和道德的終極性質的首要意义，是將道德的重量和負荷轉移于智慧上去，这是令人惊奇的事。这并不是毁弃責任，只是勘定它的位置。道德的情境是在公然行动以前須要判断和选擇的一个情境。这个情境的实际意义——就是說要来滿足它的那个行动——不是自然明白的，是要寻找的。有互相反对的欲望，也有不能兩全的善行。所需要的是去找出行动的正路和正善。所以考究是必須的：情况詳細構成的观察，各种因素的分析，幽暗部分的澄清，折衷頑强而昭著的特質，追踪各种行动方式所暗示的結果，認为所得决定在所預期或所推想的結果（卽此决定所以被采用的原因）与实际結果相合以前是假設的和尝試的。这个考究就是智慧。我們的道德的失敗实由于禀質的薄弱，同情的缺欠，以及我們輕率或自用地对于具体事件下判断的那种偏僻。广博的同情，銳敏的感性，对于不快意事的忍耐，令我們从分析而审愼决定的諸利害的权衡，这些都是清清楚楚的道德的特性——美德或道德的美質。

这个問題与物理研究所已得到的完全一样，这是値得再加留意的。在物理研究上，久已相信，只須我們用普遍的諸概念去攝取特殊的諸事件到它們屬下，就可以得到合理的保証和指示了。創始那些現在已經到处被采用了的研究法的人們，在他們当时，却都被斥为眞理的傾复者和科学的仇敌。如果他們畢竟得了胜利，实由于如先前所講过的，运用普遍概念的方法肯定了成見和容納了

那些未經証实而流行的諸观念；而着重个别事件鼓励辛苦的事实考察和原理檢驗。結局，向着日常事实的接近，实足以补偿永远眞理的失落而有余。而在事实分类所用假說和法則的日益發展的系統，可以低偿含有优越的不能移易的定义和种类的系統的丧失而有余。这样看来，畢竟我們不过是要在道德的省察中也采用那对于物理現象下判断时業已証明是妥当严密而有效的論理罢了。理由也是一样的。那些老方法虽在名义上和审美上是尊崇理性，却挫折了理性的銳气，因为它阻碍了細細的和不断的研究作業。

更确实地講，把道德生活的內容，从遵守規則或追求固定目标轉移到需要特殊治疗的病患的檢查和处置方法和計划的規定，就可以除却道德学說互相爭論幷且不能与实际机緣保持有利接触的諸原因。固定目的学說势必把思想引到不能决定的爭論的泥坑中去。如果有一个至善、一个至高目的，那是甚么？要考察这个問題就是將我們放在和二千年前一样剧烈的爭辯里。假定我們采取一个好像是更經驗的見解，說目的不止一个，也不是和需要改善的特殊情境那样多，但有許多像健康、富有、名望、或声誉、友爱、美的玩賞、学問等那样的自然善(natural goods)，和像正义、节制、仁慈等那样的道德善 (moral goods)。当这些目标互相冲突(因为它們必定冲突)的时候，甚么东西或哪一个人去判定哪条是正路？我們將求助于曾以这样誹难加于倫理学的良心学 (casuistry)嗎？或將倚賴边沁(Bentham)所謂"子曰"(ipse dixit)式的論法：这个或那个人任意偏爱这件或那件事的准則？或必須把一切目的依次排列，从至高以至至低？我們又走进不能調和的爭論里，摸不着出路。

需要智慧帮助解决的特殊的道德除了疑难也無从解决。我們不能一般的求得健康、富有、学問、公正或慈爱。行动总是特殊的、

具体的、个别的、單独的。因而对于所应做的行为的判断也必然是特殊的。說一个人求健康或公正，只是說他要生活得康健和公正。这些事体和“眞”一样，都是副詞性的。它們是特殊行动的注疏者。怎样生活得康健和公正是人人不同的。因他过去的經驗，他的机会，他的气質和短处，能力而相异。除了因某种特殊的無能而苦惱的特殊人，一般說沒有人志在生活得康健，因此，他所需要的健康就不能和别人所需要的同样。康健的生活不是离开生活的其他方法而可以独自得到的。一个人旣然要在他的生活里得到健康，不是要离开它而得到健康，而除却他的事業和活动的累积外，所謂生活又是甚么意思？以健康为專一目标的人变成一个懦弱病夫，或一个狂热者，或一个体操演技者，或一个运动家，因他偏于一面，以至他为追求身体的發展反而伤了他的心臟。当他实現其所謂目的的那种努力不能与其他一切活动相調和，相融会时，生活就分为断条碎片。一定的行动和时間是專求健康的，其他是用作宗教的修养，又其他是用以講求学問，預备做好的市民，和專攻美术等等，这就是把一切目的置于一个偏重一面的热狂主义的完成的論理上的唯一更替。这在現下已不合时了，但誰能說生活里有几多失望，几多虛耗和几多逼狹而慘酷的境遇，是由于人們体会不到每一情境自有其独异的目的而全人格均須与它有所关涉的結果。的确，一个人所需要的是生活的健康，而其結果影响他的生活的一切活动旣那样大，它就不能被認为一个單独的和独立的善。

然而健康、疾病、公正、艺术等一般概念是非常重要的，但这不是因为这个或那个事件尽可以安排在一个孤零的标目下，而它的特性都可以置于度外的緣故，而是因为一般化了的科学給做医师、艺术家和市民的人提供他应發的疑問，应作的考察，而使他了解他

所見事物的意义。如果一个医师是精于医道的，他就会运用他的科学(無論怎样博大精微）去供应他診察各个病症的用具，和拟定治疗方法的方法。無論他的学問多大，他如將各个病症归于疾病的若干分类和处治的若干常規底下，他就墮落寻常的机械水平去。他的智慧和他的行为变成呆板、武断，而不是自由的和灵活的。

道德的善和目的只在有甚么事要做的时候才存在。有甚么事要做这个事实証明在目前的情况下有缺陷或不幸。这个不幸即目前所遇特殊的不幸，它和别的任何东西都決不相等。所以这个場合的善必須根据所欲处置的那个缺陷和困难去發現、規画和取得的。断不能以技巧从外面注进那情境里面去。但比較各种不同的場合，收集人类所遭到的不幸幷概括相同的諸善而分为門类，乃是智慧的本分。健康、富有、勤勉、节制、可爱、有礼、学問、审美的才能、創造、企業、勇敢、忍耐、周到和其他許多已概括的目的，都是人所公認的善。但这个統括的价値是理智的或推求的。分类暗示着在特殊事件研究中所当留意的可能的特性，以及在排除不幸原因所当尝試的行动的方法。它們是洞察的用具，它們的价値在于促进个别情况中的个别反应。

道德不是行为的目录，也不是規則的集录，像藥方或食譜那样备便应用的。道德的需要是对于考察和筹划的特殊方法的需要：所謂考察的方法是用以勘定困难和不幸，筹划的方法是用以作成方案作为处置困难和不幸的假設。个别化了的情境各有其無可交換的善和原理，而其論理的实用主义的含义则在于使学說不偏重一般概念而注意發展有效的考察方法的問題。

且就倫理学的兩个重大的結果講講。固定价値的信念把目的分为內在的和工具的，即本身眞正自有价値的和只値得做內在善的手段的兩种。这个分别往往被看作智慧或道德辨别的初步。从

辯証上看，这个分别是有趣的，似乎沒有甚么害处。但付諸实际时就会發生悲剧的結果。从历史上看它曾为理想的善和物質的善兩者間牢不可破的一个差异的本源和証佐。如今那些自由思想者虽不把它看做純宗教的或靜观的，而把它看做具有美学性質的东西，但結果是一样的。所謂內在的善，無論是宗教的或美学的，都和日常生活的利益脱离了，这些利益，因为是永恒的和紧急的，成为大众的偏見。亞理斯多德根据这个区別声称奴隶和工人阶級虽是国家——公益社会——所必需的，但不是国家的構成因素。那被看作只是工具的必然要接近賤役，不能博得知的、美的和道德的优遇和尊重。無論甚么东西，一旦被認为欠缺內在的价值，就成为無价值的东西。于是有"理想"癖的人們多想不理它，躲避它。所謂"下等"目的的急切和紧迫都被斯文的慣例遮盖了。不然，就被貶到人类的下層去，俾那些少数人得以自由成全那本身自有价值的眞善。这个在上等目的的名义下的退縮，把那些下等活动全权委給大多数人类，尤其是精壯的"实用的"大众。

我們的經济生活中所厭惡的唯物論和殘酷，多是胚胎于經济的目的被認为是純工具的，这分量是沒有人能估計的。那些目的被認为和其他目的一样是內在的、而于地位則居于最后时，它們就可以理想化了。如果生活是有价値的，它們就必定得到理想的和內在的价値。美的、宗教的和其他"理想的"目的已和"工具的"或經济的目的分离了，所以現在已是輕微而薄弱，否則就变成無用而奢侈。只有和后者相結合才可以交織在日常生活的纖維里，而令其坚牢周密。徒为最后的而又不能用作手段以裨益生活的其他業务的价値只是虛謬，不負責任，是可以明白的了。但"上等"目的的义理現在对于那些孤立于社会以外而不負責任的学者、專家、美术家和宗教家，仍与以援助，慰借和支持。它保障着

他的职务的虚謬和不負責任，免为別人和他自己所識破。那职务的道德的缺陷反成了贊美和庆幸的原因。

其他的一般变化，就是把道德善(如美德)和自然善（如健康經济的安定，艺术、科学等类似东西)的傳統的区别徹底廢除。現在討論中的那个見解并非痛恨这强硬的区别而力圖除尽它的唯一的見解。有些学派甚至承認道德的美質、德性、所以有价値，只是因为它們促进自然善。但运用到道德去的实驗的論理却按照各种性質对于現存弊病的救治有無貢献决定其善否。这样一来，它就廓大了自然科学的道德的意义。現今的社会的缺陷已經尽量地批判过了的时候，人們就会疑惑到那根本困难不在于自然科学和道德科学的离异。当物理学、化学、生物学、医学有助于具体的人类苦难的考査和救治計划的發展的时候，它們就是道德的，它們就是道德研究和道德科学的一套用具。后者就失卻敎誨的，衒学的特殊气味，卽超道德的，劝誘的声調。它失卻它的薄弱、輕脆和暗昧。它获得有效的經理者。但利益卻不限于道德科学一方面。自然科学失去对于人道的离婚証，而自己变成人道性質的。它已不是用那所謂为眞理而求眞理的專門的特定的方法可以探究得到的，而是感到社会的效果和理智的需要去追求的。它只在供給社会的和道德的工程的技术这一点是專門的。

科学意識与人的价値意識完全結合起来时，現在压迫着人类的最大的二元論，卽所謂物質的、机械的、科学的和道德的与理想的东西当中所存的裂縫，就化为烏有。因为这个分別，飄摇不定的人力就会团結起来，壯大起来。在各种目的未被認作因特殊需要和机会而各异的个别的事体的时期，人心会滿足于抽象，而对于自然科学和历史資料的道德用途和社会用途的适当刺激也会缺少。但当集中注意各种具体事物的时候，必須使用一切要闡明特殊

状态时应有的理智材料。道德旣集中于理智，同时屬于理智的事体也道德化了。自然主义和人道主义間惱人的廢时失事的斗爭也从此息灭。

这些一般的考察可以再詳細地講講。第一，研究和發見在道德中取得和它們尝在自然科学中所占的同样的地位。評价、証明、成为实驗的，重大的事情。“理性”，在倫理学上永远是尊称的用語，在境遇的需要和条件，障碍和資源，和規定改良方案詳細探究的各种方法內实現了。幽远而抽象的一般性助長过早的結論，“关于自然的預想”。人們嘆息地認为惡果是自然的灾异，不幸的运命。但將論点移到分析特殊事情去，研究便成为分所应为的，敏捷的观察自亦無可規避。过去的决定和旧时的原理都不能完全賴以繩墨行动的进程。在一定場合树立一个目的，所費心力無論怎样大，总不是終局的，必定还要仔細留意改善其应用的結果，在結果尙未証实它是正当以前，目的只可作为未完成的一个假定。錯誤不复成为無可躱避的可悲的偶然事，或应贖应宥的道德罪孽，而是不当地运用智慧的方法的一个教訓，和改善將来途徑的一个教訓。他們是修正，發展和整頓的一个指示。目的是会成長的，判断的标准是会上进的。人必須發展他的进展着的标准和理想，正如同他必須認眞地利用他所已掌握着的那些。这样，道德生活就不至陷于形式主义和古板的因襲，而成为圓活、生动、而日进無已。

其次，需要道德行动的各場合彼此均有同等的道德的重要性和迫切性。如果一个特殊情境的需要和缺欠說明健康的增进为其目的和善，那末在这个情境中，健康就是最終至上的善。它决不是別种东西的手段。它是一个終極的和內在的价値。这在經济状态、生活法、实業、家政——一切在固定的諸目的的名下，已成了只有第二义的、工具的价値而被看作劣等和無关紧要的事物等等

——也适用这个道理。無論甚么事物在一个特定情境中既是一个目的和善，它就和其他任何情境的其他各善具有同等的身价、品位、尊严，因而值得同样周到的注意。

第三，我們应当注意把形式拘泥学(Phariseeism) 根除以后的結果。我們因慣于把这个看作故意的伪善，就往往忽略了它的知的前提。在眼前实在的情境中求行动的目的的那个見解是不会对于一切事件都用同一判断尺度的。当那情境的一个因素是一个有教养、有才学的人的时候，他的見解会比蠢鈍而沒有修养經驗的人高的多。把文明人所用道德判断的标准适用于野蛮人，誰都曉得是悖理的。無論評判个人或集团都不可用他們是否得到一固定的結果为标准。只可根据他們的活动所指着的方向来評判。所謂坏人，無論他原来是怎样好，就是業已开始墮落而漸漸变成不好的一个人。所謂好人，無論他原来在道德上是怎样好，就是趋向改善的一个人。这样一个概念，令人严于律己而寬于待人。它抛掉了根据对于一定目的的接近程度而下判断的那种傲慢。

第四，生長、改善和进步的历程較之靜的收成和結果更为重要。所謂"善"幷不在于已被定为不易的目的的"健康"，而在于健康所須的进步——連續的进程。目的已不复为將要到达的終点或界限。它是改变現存情势的活动历程。生活的目标幷不在于已被定为最后决胜点的"完全"，而在于成全、培养、进修的永远的历程。誠实、勤勉、节制、公道和健康、富有、学問一样，如果作为固定的目的看，虽似是可以占有的，实則幷非可以占有的东西。它們是經驗的性質所起变化的方向。只有生長自身才是道德的"目的"。

这个观念对于罪惡問題和对于乐观主义与悲观主义間的爭論的意义虽是过于广泛，不能在这里詳細討論，但也可以大略涉獵一下。罪惡問題已不复成为神学的和形而上学的东西，而被視为减

少、緩和以至于除去人生罪惡的实际問題。哲学已無須再負責設法証明罪惡只是外观的，不是实在的，或苦心拟定方案去否定它們，或更坏的去替它們辯护。它肩起别的責任，要竭力貢献方法，帮助我們揭發人間疾苦的原因。悲观主义是使人癱瘓的学說。它既宣布了世界是罪惡的大本营，認为發見特殊罪惡的救治策的一切努力都成为無用，从而把改善世界的一切企圖都从根摧毁。整个乐观主义，企圖否定罪惡而获得的結果，也同样是夢魘。

畢竟，認为現世界是一切世界中最善者的乐观主义可以說是悲观主义中的最謔者。如果这个可以作为最善的，那末根本的惡世界会成了怎样一个世界？改善論相信一时存在的特殊情势，無論其为好坏，是总可以改善的。它鼓励智慧去研究善的积極的手段和那些手段的实踐的障碍，而致力于情势的改进。它引起乐观主义所不能引起的坚定的信念和合理的希望。因为后者声言善已在究極实在中实現了，遂致人們往往会塗飾具体存在的諸罪惡。它立刻成为生活安逸的人們和已得着現世酬报的人們的信条。乐观主义最易使信奉者不关心不幸人的痛苦，或动輒把别人的困难归根于他們本人的罪过。这样，乐观主义和悲观主义合作起来，在名义上虽絕不相同，而于痲痹同情的洞察和改革的努力是一致的。它从相对的和轉变的世界招喚人們走向絕对的和永刼的靜寂去。

道德的态度中的这些变化，其中許多变化的意义都集中在幸福的观念上头。幸福曾屡为道德家所輕蔑。但極端制欲的道德家也常在一个如"福祐"那样的别号底下保持着幸福的观念。無幸福的良善，無滿足的勇气和德行，無意享用的目的——这些东西在概念上是自相矛盾的，而在实际上也一样是不能容納的。幸福不只是可占有的，它不是一个固定的所得。如果是这样的，这个幸福就是道德家所严斥的自私，或縱然签作"福祐"也不过是一种無聊

的怠惰，脫离了竞爭和劳苦的太平盛世。它只能滿足那些放蕩的文弱書生。幸福只存于成功，而成功就是作事順利，步步前进的意思。它是主动的进程，不是被动的成果。因此它包括障碍的克服，缺陷和毛病的除治。任何一种可貴的幸福都是以美的感覚和享乐为主要成分。但完全与精神的更新、心力的培养和情緒的淨化脫离的美的鑒賞，是一个軟弱多病的东西，因而必然死于飢餓。这个更新和培养是不自覚的，而非故意配定的，这只能使它更加純正。

总之，功利主义是关于目的和善的学說从古至今的变迁中最占优势的。它有了相当的功績。它力圖脫去曖昧的一般性，而流为特殊的、具体的。它認为法則隶屬于人类的功業，而不認为人类隶屬于外面的法則。它說制度是为人而設，而人非为制度而設。它积極促进了一切改革。它使道德的善成为自然的、仁慈的、与人生的自然善相結合。而反对非地上的、非現世的道德。它的最大的功績是把社会福利作为最高标准而扶植在人类的想像里。但它在根本的要点上仍受着旧思考法的深刻影响。它未尝思疑过固定的、終極的和最高的目的这个观念。它只疑惑当时流行的关于这个目的的性質的思想，于是把快乐的最大量放在固定目的的位置。

这样一个見解把具体的活动和特殊的兴味不看成是本身有价值或幸福的成分，只看成是获得快乐的外部手段。所以旧傳統的支持者得以誹議功利主义，說它不独把美德而且把艺术、詩歌、宗教和国家也弄成获取感官享乐的柔順的手段。快乐既是一个結果，既是無关于其活动进程而自有其价値的一种成效，幸福也是可得而占有的。夸大了人的获得本能，反埋沒了那創造的本能。生产所以重要，不是因为發明和改造世界的本身的价値，而因其供应快乐的外部的成效。象树起固定的和終極的目标而使目的成

为被动的、占有的各学說一样，它把一切主动的行为当做單純的工具。劳力是一种不可避免的坏事，力求减少。获得安全实际上是首要的事体。物質的慰借和安乐較之实驗的創造的辛苦和危險更为可貴。

这些缺陷在某些可以料及的情形下也許只是理論的缺陷。但时代的趋势和功利說的傳播者的情感卻把它們弄成有害于社会的动力。这个新观念虽有抨击社会的旧弊害的力量，但仍包含着某些元素容許社会的新弊害。改革的热心表現在对封建的阶級制度傳下的罪惡，卽經济的、政治的、法律的罪惡的批評。然而代封建制度而起的資本主义的新經济秩序也帶着它本身的社会的罪惡，功利主义卻要掩飾或支持这些罪惡。重視享受的获得和占有，与現代人对于財富和財富所能得到的享受的無度的欲望結合起来，便塗上了一种不祥的色彩。

功利主义虽然沒有积極助長新的經济的唯物論，但也沒有抗拒它的武器。那以生产活动隶屬于赤裸的产品的一般的精神，間接地有利于商業主义的發生。功利主义虽也着重純社会的目的，但既主張財产只是通过自由竞爭而获得而非靠政府的維护，就养成了一种新的阶級的利欲，資本主义的財产所有欲。边沁所主張的所謂安全那个观念，在廢除財产的获得和轉移的一定的法律弊病的条件下，是傾向于推重私有財产制的。幸哉占有者（Beati possidentes）——假定資产是依照优胜劣敗的定律而占有——卽無須政府的外来的援助。这样，功利主义就确实認許了这种傾向，以为“实業”是私人享乐資料的积蓄途徑，而不是社会奉事的手段和个人的創造力的發展机会。功利主义的倫理学也就这样的提供了先前所已講过的哲学改造所要求的一个卓著的例証。在某一限度内它反映着現代的思想和願望的意义。但它仍受着它以为已經

完全摆脱了的那个秩序的根本观念的束縛。超出人类各种各样需要和行动的那个固定的和独一的目的的观念使功利主义不能成为現代精神的适当的代表。它还要解脫它所繼承的要素，再經一番改造。

以下且就敎育略为講講，这只要說明道德的历程旣然是經驗进善的一个連續的行徑，敎育的历程和它是完全相同的。敎育从来都被視为預备：就是学習，修得將来有用的一定的东西。目标是很远的，敎育是先事准备，是关于日后会發生的更为重要的事体的發端。童年只是成年生活的預备，成年生活又是另一种生活的預备。敎育总是着重將来而輕視現在：修得知識和技能以备將来应用，將来享乐，养成各种習慣以备日后經营事業，做好市民和研究科学的需要。敎育又被視为一部分人所必需的东西，因为他們要倚賴别人。我們是生而無知、無能、不練达而未成熟的，因而居于社会的附屬的狀态。敎授、練習和道德的訓育是成熟者用以提拔未成熟者能够照管自己的境地去的諸途徑。童年的要务是憑借成年的輔导長进到成年的自立。所以作为人生要务的敎育历程当年輕人到达脫离了社会的附屬狀态的时候，就算完結。

只是籠統假定但从未辨識清楚的这兩种观念和以經驗的成長或連續的改造为唯一目的的那个思想是相反的。如果我們看一个人無論在甚么时节都是依然成長着的，敎育就不是对于將来的預备，所謂預备不过是一种副产。从現在取得其中本来具有的那一种类、那一程度的生長就是敎育。这是一个永远不息的作用，是与年龄無关的。像定規的学校时期那样的特殊敎育历程的最大意义，不过是使受敎育者可以获得更进一步的敎育，即对于成長的条件更为敏感，更能利用而已。技术的修得、知識的占有、敎养的成就，不是終局：只是成長的記号，繼續生長的方法。

通常假定教育时期是社会的倚賴时期，成年时期为社会的自立时期的那个对照，是有害的。我們常說，人是社会的动物，而把这句話的意义限在社会性最不明显的范圍，即政治里面。人的社会性的心臟在于教育。以教育为預备和以成年为生長的一个固定限界是同一有害的非眞理的兩面。如果道德的要务在成年和在幼年都是經驗的生長和發展，从社会的倚賴和社会的互相依存而得来的教訓对于成年和对于幼年是一样重要的。成年的道德的独立即是生長的停止，孤立即是頑固。我們把幼年时期的理智的倚賴夸張过分了，于是把兒童常縛在拖帶上，后来又把成年生活的独立看得太大了，于是又忽略了他們对别人的亲密的交往和接触。如果曉得了道德的历程和特殊的生長的历程实在是一体，幼童的更为有意識的和正式的教育可以用作發展和改造社会的最經济和最有效的手段。成年生活的一切制度的考驗标准，就是那些制度在連續的教育推行中所生的效果，这也可以明白。政府、实業、艺术、宗教和一切社会制度都有一个意义，一个目的。那个目的就是解放和發展个人的能力（不問其种族、性别、阶級或經济狀况如何）。换句話說，他們的价値标准就是他們教育各个人使他达到他的可能性的極致的那个限界，也是一样。民主政治是有許多意义的，但如果它有一个道德的意义，那末这个意义在于"一切政治制度和实業組織的最高标准，应当对社会每个成員的完滿生長有貢献"。

# 第八章　影响社会哲学的改造

哲学的变化怎样能够深刻地影响社会哲学呢？从根本上講，各种見解和联系似乎都已提示过了。社会由个人合成，这个明显

的和基本的事实，是無論怎样自命新穎的哲学也不能疑惑或变更的。从此就产生了三种見解:社会必須为个人而存在，或个人必須遵奉社会为它所設定的各种目的和生活方法，或社会和个人是相关的有机的，社会需要个人的效用和从屬，而同时亦要为服务于个人而存在。这三个見解以外，在論理上似乎再想不出其他見解。而且，这三个典型虽各自包含着許多屬类和派別，可是那些变化似乎都是陈陈相因的，除了若干小小差別，現在已再無可立异的余地。

其中似以"有机的"概念能应付对于極端个人主义和極端社会主义的一切异議，免除柏拉圖和边沁兩人的錯誤。正因为社会是个人所組成，个人和結合个人的共同关系似乎就必須是同等重要的。沒有强而有为的个人，構成社会的繩索紐結就沒有东西可以牽纏得住。离开了相互間的共同关系，个人就彼此隔离而雕殘零落，或互相敌对而損害个人的發展。法律、国家、教会、家族、朋友、实業联合和其他制度組織都是个人生長和获得特殊能力和职务所必須的。沒有它們的援助支持，人的生活只是，如霍布斯(Hobbes)所說，粗野、孤陋和汚濁。

我們直抵这問題的核心，且断定这紛紜不一的諸說有一个共同的缺点。它們的錯誤在于以一般的观念概括特殊的情境。我們所要明了的是个人的这个或那个集体，这个或那个具体的人，这个或那个特殊的制度和社会組織，而傳統所接受的論理卻以关于諸概念的意义和概念相互間的辯証的关系的討論代替这种研究的論理。而那些討論又是用"国家也者""个人也者"或普通所謂社会那样的制度的性質等字句演述出来的。

我們在解决家庭生活的特殊困难而要得到响导的时候，往往碰見关于"家族"的許多議論，或关于个人人格神聖論的許多主張。

我們要曉得在一定时間、一定地点的某种条件下流行的私有財产制的价值，我們所得答案是普魯东（Proudhon）所謂財产一般是竊盜，或黑格尔所謂意志的实現是一切制度的目的，而作为表示人格对于物的自然統御的私有权就是这种实現所必需的要素。这兩个解答可能对于特定情境有某种暗示性。但这些思想不是因为它們对于特定的历史現象确有可取而提出来的。这些是一般的答案，認为有一个包括和統轄一切特殊事体的普遍意义。所以它們是無益于考察的。它們禁閉着它。它們不是解决具体的社会困难时应用和驗証的工具。它們是放在特殊事体上面以决定它們的性質的現成原理。我們要曉得"某一"国家时，它們卻告訴我們"国家也者"。而它們的意思是，关于"国家也者"所說的可以适用到我們偶然想要曉得的任何一个国家。

把論点从具体情况轉移到定义和概念的演繹去，結果，尤其是有机体說，是做了替現成秩序作理智辯护的工具。最关心实际社会的进步和团体的解放的人們都已对有机体說冷淡了。应用到社会哲学的德国唯心論的結果，縱然不是有意的，确抵抗着法国革命所掀起的急进思想的潮流，而筑起了用以支持当时的政治局势的一个堡壘。虽然黑格尔曾公开地主張过国家和制度的目的在于促进全民自由的实現，而其結果却把普魯士的国家尊为神明，而把官僚的專制主义列作配享。这个辯护的傾向是偶然的呢还是由所用諸概念的論理里面产生的呢？

当然是后一种情况。如果只管講"国家也者""个人也者"，而不顧这个或那个政治組織，和这个或那个穷乏困苦的人类的集体，那就是把魔术和权势，把附属于普通观念的意义和价值放在特殊的具体情境上面，遮盖了它的缺陷，隐蔽了迫切改革的需要。存在普通观念里面的諸意义被注进那些归附于它們的特殊事体去。我

們如果为着了解和說明，一旦把特殊事件統括在呆板的普通观念底下而容許了那种論理，当然就是这样。

再者，有机体的見解傾向于極度縮小特殊冲突的重大意味。个人和国家或社会制度旣然是同一实体的兩面，在原理和概念里旣已融为一致，則特殊場合的冲突只是外观上的冲突。在理論上个人和国家旣是相需相依的，对于个人的全体在某一国家內受着压制的那椿事实又何必那么注意呢？在"实体"內他們的利益不能和他們所屬国家的利益冲突，冲突只是表面的，偶然的。資本和劳动不能"眞正地"冲突，因为它們彼此旣互为有机的，相須的东西，而双方对于其所組織的社会全体也均是有机的，相須的东西。兩性問題不能"眞正地"發生，因为男女是彼此少不得的，都是国家所必需。亞理斯多德当时很可以用优于个体的一般概念的論理去說明奴隶制度对于国家和对于奴隶阶級均有利益。縱使原意不是要去辯护現有秩序，結果是把注意力从特殊情境移开。合理的論理从前曾在自然哲学里弄得人們不关心具体事实的观察，它現在又抑制幷阻碍着对特殊社会現象的观察。社会哲学家困守在他的观念界內，由闡明观念的关系以"解决"問題，而不供給人們在改革計划上可以应用和驗証的諸假設以帮助人們謀具体問題的解决。

这样做，具体的糾紛和不幸自然仍旧留存着。它們是不能用魔术消灭的，因为在理論上社会是有机体。具体困难的境地急需要設定实驗的試行方案的理智方法的帮助，但智慧却在这里失了作用。在这个特殊具体的境地人們被投往粗悪的經驗主义，近視的机会主义和暴力斗爭。在理論里特殊事件都已巧妙地安排起来，它們都归到适当的綱目范疇底下。它們被标好了签，插进一个秩序整然的标明自然科学或社会科学的档櫃的架上去。但在經驗的事实里，它們是和以前一样的紛繁、混乱、而無組織。处理这些

事情时并不是用科学的方法，只是靠盲目的猜度，前例的引証，目前利益的計較，苟且敷衍，强制力的行使和个人野心的冲动。然而世界尚存，它总要向前做去，这是不容否認的。尝試的和錯誤的法以及利己的竞爭也曾博得許多改进。但社会学說仍被看作無謂的奢侈品，不是研究和計划的指导方法。是以哲学改造的眞正端倪，与其說是关于制度、个人、国家、自由、法律、秩序等一般概念的精煉，毋宁說是关于特殊情况的改造的方法的問題。

且就个人的自我观念考察一下。18—19世紀的英法个人主义学派，从它的意向看来是經驗的。从哲学的見地說，它把个人主义建立在唯有个人是眞实的，而阶級和組織是次要的和支派的那一信念上。阶級和組織是人为的，个人是自然的。怎能說个人主义是可以受先前所述那种批評呢？說它的缺陷在于这学派忽略了个人对别人的关系（是各个人的構造的一部），是不錯的。但不幸这一說仍不能超脫对于被批評过的諸制度的整批的辯护以外。

眞正的困难却在于个人被視为“已有”的东西，目前現存的东西。因此他就只能做一个享受者，它的快乐要人替他扩大，他的資产要人替他增殖。个人既被看作已有的东西，則凡可以向他做的，或为他做的任何事体，只能从外界的刺激和享用，即痛苦快乐的感覚和舒适安全这条路做去。既然社会組織、法律、制度是为人而設，人不是为它們而設，这是眞的，它們就是人类的幸福和进步的手段和工具。但它們却不是为个人获取甚么东西的手段，甚至不是获取幸福的手段，而是創造个人的手段。只在官能上各自分离的那些物体的物質感触里，个性才是一个根本的与件。在社会的和道德的意义里，个性是要被造出来的。个性是指創造性、發明性、富于策略，信念取舍和行为选擇的責任所在。这些都不是天賦，乃是成就。既屬成就，它們就不是絕对的，而是与它們的用途相对

的。而这个用途則随环境而变异。

这个概念的意义在利己思想的荣枯的考察里可以寻繹出来。經驗派学者都着重这个思想。它是人类唯一的动机。美德是由使善行利于个人而修得的，社会組織应該加以改善使利己思虑和利他思虑取得一致。反对派道德学家亦毫不迟疑地指出把道德和政治看成是計較私利的手段的学說是罪恶的。于是他們竟把利益的整个观念作为有害于道德而全然抛弃了。这个反作用的結果助長了权势和政治的蒙昧主义。利益的作弄被消除了的时候，所余的还有甚么？还有甚么具体的动力可以起来代它？看成是自我把現成东西，把自我利益看成是快乐和贏利的获得的人們，取得了可以恢复法律、正义、权力、自由等抽象概念——貌似严正而仍可被灵敏的政治家所运用以掩飾其狡謀并以恶事假作善事的一切曖昧的概念——的論理的最有效的手段。利益是特殊的、动的，是任何具体的社会思想的自然条件。但它們和小小的私心結合了，便不可救藥了。只有自我是在进程中，而利益是推动自我运动的事物的一个名字时，它們才可以用作生气蓬勃的条件。

同一論理可以适用到“改革应自个人始抑应自制度始”的那个多年的爭論上去。当自我被認为本身是完美的时候，只有內面的道德的变化在一般的改革上是重要的，这很容易引起爭論。制度上的变化不过是外面的。它們可以增加人生的舒适和便利，但不能影响道德的長进。結果是把社会改造的重任放在絕不可能的自由意志的肩上。加之，人所受到的鼓励是对社会和經济抱被动的态度。个人的注意力萃集于对自己的是非善恶的道德的反省，而忽視环境的性質。道德迴避了經济的政治的繁瑣条件。讓我們完成我們自己罢，到那时社会自然会起变化，就是它的教訓。于是賢智孜孜于反省，而大盜橫行于天下。然而当自我是一个能动的

历程时，社会的变革成为創造人格的唯一手段，也就可以明白。制度的良否視乎它的教育的效果——即它所养成的个人的性格。个人的道德的进步的利益和經济的政治的条件的客观的改革的利益合为一体。关于社会組織的意义的研究取得了正标和方向。我們从而寻問甚么可做特殊社会組織的特殊刺激力、撫育和教育力。政治和道德間的多年的裂痕从此也消灭净尽。

因此，我們也不能满意于社会和国家对个人是有机的那种籠統的說法。这是一个特殊的因果关系的問題。这个社会組織，政治的或經济的，發生了甚么作用，它对于参加在里面的人們的气質發生了甚么影响？它解放了人們的能力嗎？如果解放了，范圍怎样？是否只在少数人中間开展，大多数人还受着压迫，是广泛而平等地开展呢？那解放了的能力是否仍受着一致的指导而成为一个势力，或者它的显現只是旋作旋輟反复無常的？感应旣是無限駁杂的，这些研究必定也很瑣碎，很特別。人們的感覚是被社会組織的这个和那个形态弄成更銳敏，更精細呢？还是更迟鈍，更糊塗呢？他們的心是否受了訓練，以致他們的手也更加灵巧。求知欲是覚醒了，还是被頓挫了？它的品質是甚么：只是关于事物的形式和表面的审美的东西呢，还是对于事物的意义也是一个理知的探究者呢？像这样的問題（以及关于傳統上名为道德的諸性質的更显著的問題）在个性被認为不是原来的而是在共同生活的影响下創造出来的的时候，就成为研究那社会的一切制度的出發点。和功利主义一样。它的理論不断地考查和批評組織的各种形式。但它却不引領我們去查問它对于現存个人帶来了些甚么痛苦和快乐，而引領我們去寻究它在解放特殊的能力，和配置它們俾成动作的力量做了些甚么。所造就的是甚么样的个人？

关于社会事件的討論，为了脫出概念的一般性范圍所空費的

心力是惊人的。如果在研究呼吸問題的时候，所謂討論只限于器官和机体的概念的抛引，生物学家和医生会有甚么进步。例如某一学派以为要了解呼吸，只須坚持呼吸是在个体内，所以是个人的現象那事实，而反对派却力持它只不过是与别的机能有有机的交互作用中的一个机能，所以只有和那些同在一般常态的其他机能参照比对着去研究，才能了解。兩說是同等的眞确，也是同等的無关紧要。要紧的是对于許多特殊机構和交互作用的特殊研究。严肃地强調个人的全体和有机的全体或社会的全体等范疇，不仅不能促进准确的和周詳的研究，反而会阻碍它們。它把思想停滞在夸大鋪張的一般性內，以致論爭無可逃避，亦不能解决。如果細胞彼此沒有活潑的交互作用，它們就不能相爭，也不能合作，这是不錯的。然而"有机的"社会集团的存在那事实并不解答甚么問題，却只标示問題存在的这事实，卽只标示甚么斗爭和合作發生了，甚么是它們的特殊原因和結果。但因为社会哲学仍然固执着已从自然哲学排除出去的观念秩序，就是社会学家也把斗爭和合作作为建立他們的科学的一般范疇，而其所以俯就經驗的事实却只为着例証。通常他們的主要"問題"是純辯証的，盖着經驗的人类学和历史的引証的厚棉被。个人怎样結合而成社会？个人怎样被社会統御着？而那命題所以叫做辯証的，实因为它是由来于"个人的"和"社会的"那个先行概念。

"个人"非指一物而言，而是一个渾括的名詞，代表那些在共同生活影响下产生和固定的各种各样的人性的特殊反应、習慣、气質和能力。"社会"这个字也是一样。"社会"是一个字，而是無定的許多东西。它包括人們由合群而共同享受經驗和建立共同利益和目的的一切方式，如流氓群、强盜帮、徒党、社团、职工組合、股份公司、村落、国际同盟等。而新方法的效力在于拿这些特殊的、可变

的、相对的事实(与命題和目的的相对，非形而上的相对)的研究去替換一般概念的矜持摆弄。

十分奇怪，关于国家的現行的概念正是一个例証。在教会政治的秩序內布置着的固定族类的古代秩序的直接影响，是十九世紀德国政治哲学企圖列举一定数量的各有其本質的和不易的意义的諸制度，幷將它們排成与各种意义的品位和等級相当的一个“进化”次序。“民族的国家”被放在頂上作为一切其他制度的完成、極致和基础。

黑格尔是这个工作的一个著例，但不止是他一个。曾和他力爭过的許多人，其实也不过在那“进化”的細目上，或在那作为本質的概念而賦与所列举的制度之一的特殊意义上与他有别。論爭之所以激烈，正因为所据的前提相同。許多学派，即使关于方法和結論还有更大的差别，也同意于国家的最后完成的地位。他們不必走到像黑格尔那样远，把历史的唯一的意义作为“民族的地域的国家”的进化，后起的国家所含“国家”的本質的意义比先前的形态所含的更多，所以代它兴起，直到历史發展凱旋奏捷而得見“普魯士国家”的建立。但他們幷不疑及社会的阶級制度里的“国家”的統一的和最高的地位。实則那概念已在主权的尊号下硬化成不能过問的信条。

近代地域的民族的国家所扮演的脚色确是非常重要。这些国家的成立曾为近代政治史的中心。法蘭西、大不列顛、西班牙是最先达到国家組織的民族。但在十九世紀除了希臘、塞尔維亞、保加利亞等小国不講，日本，德意志和意大利又跟蹤奋起。大家都曉得最近的世界大战的最重要的一面是完成国民运动的斗爭，結果是波希米亞，波蘭等得了独立，而阿美尼亞(Armenia)和巴勒斯坦(Pale tine)等也上升到候补的等級。

国家权力对其他組織形态的斗爭是控制小地域、省、县、諸王封邑的势力，抑遏封建諸侯势力的伸張，幷在若干国内是抵抗教会掌权者的僭越。最近几世紀，社会的統一和巩固的大运动在进行，由于蒸气和电气的集中和結合而大大加速了，国家就是这种运动的明显高峰。当然，而且不可避免地，自然政治学研究者早已注意到这个历史的巨大現象，而他們的理智的活动也已指向这現象的系統的組織。因为近来的进步运动是建立統一的国家反对社会的小單位的隋性和反对爭夺权势的野心，所以政治学說發展了关于民族的国家主权对内对外的信条。

但統一和巩固的事業达到了它的頂点，人們总会疑惑那一旦巩固幷且不再抵抗强敌的民族国家，是否就剛好是促进和保护其他更为自由的結合形式的一个工具，而本身不是最高的一个目的。有两个現象可以指出是支持着肯定的答案的。其一是国家的更广大、更概括、更統一的組織在發展，跟着个人也从習慣和阶級情势过去所加的制限和羈束中解放出来。然而从外面的、强加的束縛解放出来的个人幷沒有孤立。社会的諸分子立刻在新的集合和組織里面重行聚攏来。强制的集合轉为自由的集合，严梗的組織轉为听从人的选擇和意向的組織——可以直接随意改变的組織。从一方面看，像是向着个人主义的一个运动，实际上是向着無限繁杂的結合的一个运动政党、产業联合、科学的和艺术的組織、同業組合、教会、学校、無数的俱乐部和社团，以培植可想象的人所共有的各种利益。它們的数量愈增加，关系愈重大，国家則愈成为它們的节制者和調护者，限定它們的活动，預防和調解它們的冲突。

国家的至上权近似管絃乐队指揮者的那个，他不奏乐，但他調和那些在演奏中各自做其本来値得做的事情的人們的活动。国家依然重要——但它的重要逐漸蘊蓄于培养和調护自由結合的活动

的力量里面。只在名义上它在現代社会里是其他諸社会組織所为而存在的目的。增进人所共有的种种善的团体才成为眞正的社会單位。它們占着傳統的学說曾为孤立的个人或最高的和独一的政治組織而要求过的地位。多元論在現行政治的实踐中已很适合，它要求对等級制的和一元的学說进行修正。凡把本身价値貢奉于人生的人力的結合就因此具有本身独一至上的价値。它不能被貶为为国家爭光的手段。战爭所以增加敗德是因为它强迫国家走入一个变态的特权地位。

另外一个具体的事实是地域的国家的独立主权的主張和国际的利益或超国家的利益的增長的对立。現代国家的憂乐是彼此相通的。一国的衰弱紛乱、治理不当、主义錯誤，不限于它的国境以內，而且傳布感染其他国家。在經济的、艺术的、科学的發展上也是一样。而且剛才所說的自由結合和政治的境域不是一致的。数学家、化学家、天文学家的結合，实業团体、劳动組織和敎会都是超国家的，因为它們所代表的利益是全世界性的。在像这样的方式里国际主义不是願望而是事实，不是妄想而是力量。然而这些利益竟被排外的国家主权的傳統的信条所分割，所拆散。只有国际精神与今日的劳动、商業、科学、艺术和宗敎的原动力能够一致，而最阻碍这种精神形成的，就是这种道理或信条的流行。

已經說过社会是許多的結合，不是單一的組織。社会意卽結合，卽在共同的交往和行动里合成一气，以便更好地实現因共同参与而扩大和强固的經驗形式。因此有多少因互相关連互相傳布而增加的善，就有多少結合。而这些东西在实际上是無量数的。禁得起公开和傳布的能力，就是决定其所謂善的眞伪的証佐或标准。道德家常堅持着善是普遍的、客观的，不是私自的，特殊的。但他們往往如柏拉圖满意于形而上的普遍性，或如康德满意于論

理的普遍性。交往、共享、协同参与是道德的法則和目的的普遍化的唯一途徑。我們在前一講已說过，一切內在的善各自有其独特的性質。但与这个命題相对的命題是，有意行善的境地不是霎时的感覚或一己的私欲的境地，而是共享和交往的，卽公共的，社会的境地。虽隐者亦与神灵冥会，虽处患难者亦爱同伴，虽極端利己者亦有党与同帮以共其所謂善。普遍化就是社会化，就是共享善的人們的范圍和分布区域的扩大。

善是由于交往而存在而持久，結合是共享的手段，这些意义已日益得人信受，是潛伏在人道主义和民主主义的現代情感背后的一种事实。它是利他主义和慈善的保健剂，沒有这个要素，它們就陷入道德的退讓和道德的干涉，戴着行善济人的假面，或授人以应得权利而当作施惠的假面，去照管人家的事体。由此可見，組織絕不是以自己为目的的，而是促进結合、增益人們相接触的有效点和指导他們的交际俾获最大善果的一个手段。

把組織本身当做組織的目的的那个傾向，引起了一些夸大其詞的学說，在这些学說中，某种制度得到社会的尊号，个人做为它的从屬。所謂社会，就是使經驗、观念、情緒、价値得以互相傳授，而致彼此共同的結合的进程。对于这个积極的进程，个人和制度眞正地都可說是从屬。个人是从屬，因为除了在經驗中和憑借經驗而与别人互相交往以外，他免不了是啞的、純感覚的、一只殘暴的野兽。他只在与人結伴中成为經驗的自覚的中心。組織卽傳統的学說所称为社会或国家的那个組織，也是从屬，因为它若非用以便利和增益人类的相互接触，随时都可变成靜的、呆板的、机关化的。

权利和义务，法律和自由的長期的爭辯，就是以个人和社会为固定概念而产生的敌对的另一面。所謂个人的自由就是發展，就

是在必須变时立刻就变。

个人的自由表示一个积極的进程，即能力从障碍脫出的那个进程。但是既然社会只能在新資源任其自由处置时遂其發展，則以为自由对于个人有积極意义而于社会利益則为消極意义的那个想法是悖理的。只有在社会全体成員都能尽量發揮他們的能力时，社会对于变故才是强有力而坚定的。这样的能力發揮，如果不允許实驗超脫旣成習慣的限界以外，是做不到的。若干混乱参差可能会跟着自由余地的这个認可而产生。然而社会上，科学上所重的不是避免錯誤，而是使他們能在被利用以增进將来的智慧的条件下發生。

如果英国自由派社会哲学忠于原子論的經驗論的精神而把自由和权利的行使做为本身的目的，救治的方法卻不是求助于德国政治思想所特有的固定的义务和威权的法律哲学。后者，如事实所証明，因为它对于别的社会团体的自由自决隐含着一种威胁，是很危險的。但它被交付到最后的檢驗时，內部又很虛弱。它旣敌視个人用自由实驗和选擇权力，决定社会的事件，它就箝制着大多数的个人参与社会活动的能力，因而从社会剝去它的一切成員的全部貢献。集体的能率和力量的最好的保証是解放和利用創意、設計、先見、气力和坚忍中所存个人的种种能力。人格是必須教育的，但把它的活动限于技术的和專門的事体里，或限于人生的無关紧要的关系里，人格就不能教育了。圓滿的教育，只有在人們能按能力参与所屬社会团体的目的和政策的决定时，才始可能。这个事实确立了民主主义的意义。它旣不能被看作宗派的或种族的事情，也不能被看作已达到宪法的裁可的某种政体的推崇。它不过是事实的一个名詞，用以表示只有在人性的諸因素参与管理公共事物，和男男女女为此而結成家族、商行、政府、教会和科学团体

的諸事物时，人性方得遂其發展。这个原理适用于其他組合，如工業、商業，与适用于政府是同样的。認为民主主义与政治的民主主义是一件事，是民主主义大多数失败的原因，这种錯誤根源是把个人和国家自身認为是現成物的观念。

到了新观念在社会生活里得到妥当的表現的时候，它們就被吸收在道德的背景里，同时那些观念和信念自身也要深刻化，并于無意中被傳播扶植起来。它們絢染想像，調諧欲望和情感。它們不会成为要詮釋、要推詳、要論辯維护的一套观念，而成为应付生活的一条自然的途徑。于是它們就帶有宗敎的价值。宗敎的精神，因为它可以和人們的無可思疑的科学的信念以及日常的社会的活动相調合，將要复活起来。它無須再度那种怯懦的、半瞞半咨的生活，因为它和那些不断受着吞噬和毁坏的科学的思想，社会的信条相紧結。尤其是，那些观念和信念本身將愈深刻而强固，因为它們受着情緒所濡染，被翻成想像的直观和艺术，而于現在則靠多少自覚的努力，审愼的反省和辛勤的思索来維持。它們是技术的、抽象的，只因为它們还沒有被想像和感情引为当然的事。

我們在开講时已指出，欧洲的哲学發生于理智的方法和科学的結果脫离了那些巩固和包含自然欲望和想像的果实的社会傳統的时候。并指出哲学后来就丢不了那干枯薄弱的科学的見解与長存的溫醇丰厚的想像的信念相調剂的問題。可能、进步、自由运动和無限繁杂的机会等概念已由近代科学指点出来。但在这些概念沒有那不变的、始終有秩序、有組織的事物的遺产从想象中排除出去的时候，机械論和物質的观念仍然是像死尸一样压在情緒上面，痲痹着宗敎，枉屈着艺术。当能力的解放不复对于組織和既成制度像是一种威胁（实际上虽屬不能避免而对于过去的最宝貴的价值的保存卻仍是威胁着的一种东西），而成了一个社会的創造力而

作用着的时候，艺术不会是奢侈品，或与日常生計無关的附贅，經济上所謂謀生將与謀求值得活的生活同为一义。当交換意見、共同生活和共同經驗的情緒的力量，或可說神秘的力量，自然而然地被感覚出来的时候，現代生活的殘忍粗鄙將被沉浸于从未照临过这个世界的光明里。

詩歌、艺术、宗教是宝貴的东西。徒彷徨于过去，幷妄想恢复科学、工業和政治中的事变的运动所已摧毁的，是不能維系它們的。它們是千千万万的日常变故和遭遇的結果，無意中被凑成想像的一个趋向的思想和願望的花朵。它們是虽想也想不到，虽强也强不来的。精神的風想吹到哪兒，就吹到哪兒，这些东西（卽詩歌等——譯者）的天国不是由观察而来的。已經失去信用的宗教和艺术的旧泉源虽不能由詳审的选擇而保存恢复，但將来的宗教和艺术的源头却可以促其發展。当然不是靠直接求产生这些来源的行动，而是靠信仰現代的能动的趋势而不惧怕和嫌惡那种趋势，幷靠那敢于追踪社会的和科学的变化所指示給我們的那条路徑的智慧的勇气。我們如今在理想方面是無力，因为智慧已与願望分离。环境强迫我們在日常的信念和行动中前进，但我們的更深刻的思考和願望却轉而退后。哲学与事理相协合，幷把日常生活的意义弄明白幷加以凝結的时候，科学和情緒將互相滲透，实际和想像將互相拥抱。詩歌和宗教的感情將成为生活中不待催促而自然开放的鮮花。而現在过渡期中的哲学的任务和問題，卽在于加强闡釋和披露关于事变的当前的趋向所指示的意义。